TOMÁS DE AQUINO

DE POTENTIA DEI, CUESTIONES 1 Y 2

LA POTENCIA DE DIOS CONSIDERADA EN SÍ MISMA. LA POTENCIA GENERATIVA EN LA DIVINIDAD

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
ENRIQUE MOROS Y LUIS BALLESTEROS

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 124: Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros

© 2001. Enrique Moros y Luis Ballesteros

Imagen de portada: Tomás de Aquino

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 5

CUESTIÓN I

LA POTENCIA DE DIOS CONSIDERADA EN SÍ MISMA

1. Si en Dios hay potencia..... 19
2. Si la potencia de Dios es infinita 29
3. Si aquellas cosas que son imposibles para la naturaleza son posibles para Dios 37
4. Si la posibilidad o imposibilidad de algo se ha de considerar en relación a las causas inferiores o a las superiores 49
5. Si Dios puede hacer lo que no hace y dejar de hacer lo que hace..... 55
6. Si Dios puede hacer lo que es posible para otros como pecar, pasear y cosas parecidas 65
7. Por qué Dios es llamado omnipotente 72

CUESTIÓN II

SOBRE LA POTENCIA GENERATIVA EN LA DIVINIDAD

1. Si en la divinidad hay potencia generativa..... 79

2. Si la potencia generativa en la divinidad se dice esencial o nocionamente 89

3. Si la potencia generativa, en el acto de la generación, procede por el imperio de la voluntad 95

4. Si en la divinidad puede haber más hijos..... 105

5. Si la potencia generativa está comprehendida bajo la omnipotencia 112

6. Si la potencia generadora y la potencia creadora son la misma cosa 119

BIBLIOGRAFÍA..... 123

ÍNDICE DE NOMBRES 127

INTRODUCCIÓN

Santo Tomás de Aquino es una de las cumbres de la historia de la filosofía. El estudio de su pensamiento filosófico y teológico se ha multiplicado a lo largo del S. XX y ha sido propuesto por Juan Pablo II, en su última Encíclica *Fides et ratio*, como un modelo de unión y colaboración entre la razón y la fe (Cf. nn. 43, 57 y 78).

Las *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios* fueron escritas durante su magisterio en Roma (1265-66). Esta obra es, pues, inmediatamente anterior a la I *pars* de la *Summa Theologica* y marca el momento de madurez de su pensamiento[1]. En ella pueden advertirse claramente los peculiares caracteres de su estilo de escritor: la concisión en el lenguaje, la novedad de los planteamientos y la fuerza de sus razonamientos.

El método de las cuestiones disputadas surge a finales del S. XII o principios del S. XIII[2]. Son "una forma regular de enseñanza, de aprendizaje y de investigación, presidida por el maestro, caracterizada por el método dialéctico, que consiste en presentar y examinar argumentos de razón y de autoridad, opuestos entre sí, en torno a un problema teórico o práctico, aducidos por los que toman parte, y en cuyo ejercicio el maestro debe llegar a una solución doctrinal por un acto de

---

[1] James A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, trad. Frank Hevia, estudio introductorio, José I. Saranyana, Eunsa, Pamplona, 1994, 237: "*De Potentia Dei* es cronológica y especulativamente el precedente inmediato de la primera parte de la *Suma Teológica*. Ningún teólogo especulativo puede descuidar las cuestiones disputadas *De potentia* sin detrimento para su propia comprensión de la *Suma Teológica* de Tomás".

[2] Cfr. Abelardo Lobato, "Las Quaestiones disputatae de Santo Tomás y su aportación a la vida universitaria", *Doctor Angelicus*, 2 (1991) 7-19. Sobre la técnica de la Quaestio en Santo Tomás puede verse James A. Weisheipl, *Tomás de Aquino*, cit., especialmente 158.

determinación que le confirma en su función magisterial"[3]. De este modo, puede colegirse que en las cuestiones disputadas los interlocutores son, principalmente, los maestros[4]: "En el *De potentia Dei* se manifiesta el investigador que está en búsqueda"[5]. Precisamente la existencia de las cuestiones disputadas ha permitido a M. M. Adams decir que "la universidad medieval era tanto una totalidad de desacuerdo institucionalizado como una herramienta de progreso (…) apoyado en la convicción de que la verdad probablemente emergerá cuando las mentes más poderosas hagan lo mejor para descubrir lo que puede ser dicho a ambos lados de una cuestión"[6].

El *De potentia Dei* está estructurado en diez cuestiones, con un total de ochenta y tres artículos. Los títulos de las cuestiones son los siguientes: "La potencia de Dios considerada en sí misma", "Sobre la potencia generativa en la divinidad", "Sobre la creación, que es el primer efecto de la potencia divina", "Sobre la creación de la materia informe", "Sobre la conservación de las cosas en el ser por Dios", "Sobre los milagros", "Sobre la simplicidad de la esencia divina", "Sobre lo que se dice relativamente de Dios desde la eternidad", "Sobre las personas divinas" y "Sobre la procesión de las personas divinas". Basta una rápida lectura de estas enunciaciones para advertir que hay una cierta continuidad entre las seis primeras y un giro bastante notable en la séptima cuestión. En efecto, parece que el plan inicial se desarrolla li-

---

[3] B. C. Bazán, "Les questions disputées principalment dans les facultés de théologie", *Typologie des Sources du Moyen Àge Occidental*, 44-45 (1985) 40.

[4] Cfr. John I. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, 89-90; James A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 255 y Angelo Campodonico, "Introducción", en *Tommaso D'Aquino*, *La potenza di Dio*, a cura di Angelo Campodonico, traduzione di Luca Tuninetti, Nardini, Firenze, 1991, 10.

[5] Ghislain Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, trad. Nicolás López Martínez, Rialp, Madrid, 1964, 80.

[6] Marilyn M. Adams, "Reviving Philosophical Theology: Some Medieval Models", en *Miscellanea Medievalia*, 26; *Was ist Philosophie in Mittelalter*, Jan Aersten & Andreas Spear (eds.), Walter Gruyter, Berlin, 1988, 65.

nealmente hasta ese punto y a continuación la temática deriva hacia algunas cuestiones fundamentales de teología trinitaria.

A pesar de dicho hiato, se puede sostener que el conjunto de las diez cuestiones que componen el *De potentia Dei* goza de una profunda unidad, tanto estructural como de contenido. La unidad y estructura de todo el libro ha sido expuesta de la siguiente manera: tanto desde el punto de vista de su forma, como desde la perspectiva de su contenido filosófico "la unidad y coherencia del *De potentia Dei* puede interpretarse como la respuesta del Aquinate al emanacionismo de Avicena"[7].

Hasta donde sé estas cuestiones disputadas nunca han sido traducidas al castellano de forma íntegra[8]. Para esta traducción se ha usado la edición de Marietti[9], aunque se han tenido en cuenta los trabajos preparatorios para la edición crítica leonina de los que ha dispuesto el traductor italiano[10].

Presentamos en esta obra la traducción de las dos primeras cuestiones, como un primer adelanto del proyecto de la traducción íntegra de la obra. La cuestión primera trata sobre "la potencia de Dios considerada en sí misma". La segunda cuestión se titula: "De la potencia generativa en la divinidad".

Los propios títulos de las cuestiones muestran que en ellas se abordan dos temas muy diferentes, pero sin duda entrelazados. La primera trata acerca de la potencia divina y la se-

---

[7] Beatrice H. Zedler, "Saint Thomas and Avicenna in the *De potentia Dei*", *Traditio*, 6 (1948), 109; Cfr. M. Bouyges, "L'idée generatrice du De potentia de Saint Thomas", *Revue de philosophie*, 31 (1931), 247-268.

[8] Hay una excelente traducción italiana en tres tomos: Tommaso D'Aquino, *La potenza di Dio*, a cura di Angelo Campodonico, traduzione di Luca Tuninetti, Nardini, Firenze, 1991-1995.

[9] Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de potentia Dei,* cura et studio Pauli M. Pession, en *Quaestiones disputatae*, Tomo II. Marietti.1953[8], 1-276.

[10] Las indicaciones que ofrece el traductor italiano nos permitirán en ocasiones realizar pequeñas variaciones sobre el texto de Marietti, que serán indicadas mediante (L). También tendremos en cuenta otras diferencias que tomaremos de la edición piana (P) –*Opera omnia*, vol. VIII, Romae, 1570–; de la parmense (F) –*Opera omnia*, vol. VIII, Fiaccadori, Parma, 1856–; y de la Vivés (V) –*Opera omnia*, a c. S. E. Fretté, vol. XIII, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, Malo, Vivés, París, 1875–.

gunda de la generación del Hijo. Es claro, por tanto, que a un filósofo le interesa especialmente la primera cuestión, mientras que la segunda es de interés para los teólogos. Adviértase también que la secuencia de las mismas obedece a profundas razones sistemáticas y, también, la íntima conexión de filosofía y teología que revela el mismo desarrollo del plan investigador. En el desarrollo de las dos cuestiones se ve con claridad que a Santo Tomás le interesan todos los argumentos. No hay, de hecho, distinción entre argumentos filosóficos y teológicos, sino un esfuerzo sostenido por presentar todos los argumentos verdaderos. La razón de fondo, a saber, la unidad de la inteligencia humana, puede leerse precisamente en uno de los textos aquí traducidos: "nuestra inteligencia está inclinada a creer por la voluntad, mientras está inclinada por la naturaleza al entendimiento de los primeros principios"[11].

Por esta razón puede apreciarse en estas páginas un modelo de la relación circular entre filosofía y teología tal como ha sido expuesto por Juan Pablo II en la *Fides et ratio*. Veamos detenidamente en acción dicha circularidad. El artículo 1º comienza con la cuestión si en Dios hay potencia y se aducen 18 argumentos en contra. De estos 18 argumentos, hay ocho en los que no se cita a ningún autor y que desde la mentalidad actual cabría calificar como filosóficos; además, en otros 4 se cita a San Anselmo, San Agustín, Dionisio Pseudo-Areopagita y a Pedro Lombardo y en los 6 restantes se cita a Aristóteles. Después se añaden tres argumentos a favor, dos de ellos basados en sendas citas bíblicas y el tercero se basa en el principio de que "toda operación procede de alguna potencia", que cabría calificar de estrictamente filosófico. En la respuesta a la cuestión, Santo Tomás introduce las distinciones adecuadas para que se comprenda en qué sentido se dice que en Dios hay potencia, y esas distinciones hoy serían calificadas, sin duda, como filosóficas. Por último, en las respuestas a los argumentos en contra sólo cita a Aristóteles.

Pero si vamos al artículo 1º de la segunda cuestión que, de entrada, hoy nos parece más teológico, veremos que en los argumentos en contra de si en la divinidad hay potencia gene-

---

[11] Q. 2, a. 6, ad 1um.

rativa sólo aparecen citados Aristóteles y Avicena en sendos argumentos de un total de 15. En el campo opuesto campean dos argumentos apoyados por citas de Aristóteles y San Agustín. La respuesta de Santo Tomás comienza con la frase "la naturaleza de cualquier acto es comunicarse a sí mismo, en cuanto es posible" y, después de tratar de la comunicación que se produce en la creación, nuestro autor acude a la siguiente expresión: "pero la fe católica admite aún otro modo de comunicación de sí mismo". A mi entender, esta frase expresa con absoluta claridad la metodología de la teología tomista. La fe entra como premisa en la argumentación que sigue, pero no se intenta demostrar, sino que se ilustra poniendo el dato revelado en conexión con todo el cuerpo del saber humano –filosófico– para mostrar su compatibilidad y coherencia con él, de tal modo que el mismo saber humano aparece como abierto a una superior sabiduría y la fe se presenta entonces como sumamente razonable, con una razonabilidad libre y, por tanto, plena de sentido humano. Para manifestar esto último, el procedimiento de Santo Tomás va todavía más lejos y se adentra en "un ejemplo congruente de esta comunicación", que "se encuentra en la operación intelectual", siguiendo una línea abierta por San Agustín, que aparece también citado en la respuesta. No puede, en consecuencia, extrañar que Juan Pablo II afirme que "santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón"[12].

La cuestión primera es, sin duda, el lugar donde más ampliamente trata Santo Tomás el poder divino[13]. Se trata de

---

[12] *Fides et ratio*, 78.

[13] Entre los demás lugares donde Tomás de Aquino trata la cuestión del poder divino se encuentran: *Suma Teológica*, I, q. 25, a. 1-6. Conviene decir que las cuestiones planteadas en los dos primeros artículos de la *Suma* corresponden literalmente a los dos primeros artículos de la obra que traducimos; el tercero de la *Suma* se corresponde con el séptimo y el quinto con nuestro quinto; mientras que en el cuarto plantea un caso de imposibilidad absoluta: "Si [Dios] puede hacer que las cosas pasadas no

uno de los atributos operativos más importantes de Dios. Téngase en cuenta que la existencia de un Dios sin poder sería irrelevante para los hombres: ese 'dios' no podría ser objeto de adoración ni destinatario de nuestras súplicas y, más importante todavía, no podría ser creador, ni llamarnos a la existencia, ni ser el destino último de nuestras vidas. En el artículo primero, "Si en Dios hay potencia", se plantea el poder de Dios[14]. Pero el poder divino sólo es interesante para el hombre si se trata de un poder infinito, tema que Santo Tomás afronta en el artículo 2. En la respuesta Santo Tomás saca partido de su concepción del ser como acto. "Dios es su mismo ser no recibido en nada", por eso "así como el ser considerado universalmente, puede extenderse a infinitas cosas, así también el Ser divino es infinito, y por lo mismo es evidente que su capacidad o potencia activa es infinita", ya que "la potencia activa sigue al acto, y la cantidad de potencia sigue a la cantidad de acto". Se trata, claro está, de una demostración metafísica en la que intervienen los conceptos fundamentales del aristotelismo.

Enfrentados a un poder infinito surgen inmediatamente diversas cuestiones relacionadas con términos modales. En efecto, si Dios posee un poder infinito nada es imposible para Él. Por supuesto, entonces el problema central puede formularse del siguiente modo: parece que hay cosas imposibles y, por tanto, Dios no puede poseer un poder infinito. Esta cuestión clave puede a su vez distribuirse según las imposibilidades a las que atendamos. Santo Tomás se fija en primer lugar –artículo 3– en si las cosas que son imposibles para la naturaleza son posibles para Dios. En su respuesta distingue tres sentidos de imposible: lo imposible en sí mismo considerado,

---

hayan sido", y el sexto plantea "si las mismas cosas que hace puede hacerlas mejores". Esta somera descripción de los contenidos es suficiente para advertir los paralelismos y las diferencias.

[14] William J. Courtenay (*Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo, 1990) ha estudiado históricamente el paso desde el estudio de Dios a la potencia absoluta, es decir al poder divino considerado en sí mismo, sin referencia a la sabiduría y a la voluntad divina –potencia ordenada– y considera que las cuestiones disputadas sobre el poder divino contienen su más prolija discusión sobre esta distinción.

lo imposible por defecto de potencia activa y lo imposible a causa de algún principio extrínseco que limita la capacidad de la potencia. Dios no puede hacer lo imposible en el primer sentido: "no puede hacer que la afirmación y la negación sean verdad a la vez, ni aquellas cosas en las que se incluye esta imposibilidad. No se dice que no puede hacer esto por causa del defecto de su potencia, sino por defecto de posibilidad de aquello que carece del carácter de posible; por eso mismo algunos prefieren decir que Dios puede hacer algo, pero algo no puede ser hecho". El único límite para la potencia divina es la imposibilidad absoluta o metafísica o, en terminología contemporánea, la imposibilidad ampliamente lógica[15], pero no se trata de un límite de la potencia, sino de un defecto del objeto sobre el que versa. El poder divino, por tanto, se dice infinito en relación a los otros dos sentidos de imposibilidad.

En segundo lugar, es preciso plantear la cuestión del fundamento de acuerdo con el cual algo se dice posible o imposible. Este es el tema del artículo 4. Santo Tomás distingue entre lo que se dice imposible según el que lo dice y según lo que dice. Así pues, según el que dice que algo es posible o imposible, estos conceptos estarán limitados al ámbito de la ciencia desde la que se juzgue, es decir respecto de las causas que considera una ciencia; y respecto a lo que se dice, lo posible y lo imposible se determina de acuerdo con sus causas próximas.

Pero si Dios puede hacer todo, entonces hará todo, o más aún, ya lo ha hecho todo y, en consecuencia, no puede hacer otra cosa diferente de la que ha hecho. La existencia de una potencia infinita introduce de este modo el problema del determinismo. No es éste, ciertamente, un problema secundario, puesto que de él depende la comprensión de Dios como ser personal y libre; es decir, la comprensión adecuada de Dios frente a las causas naturales. Aquí está en juego toda la filosofía y la teología. Santo Tomás tiene en este punto presente tanto el determinismo clásico griego, como la reflexión neoplatónica y árabe sobre Dios. Hasta tal punto este tema es

---

[15] Cfr. Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford, 1974.

central que, como ya se ha dicho, algunos autores han cifrado en la resolución de este problema la articulación de todas las cuestiones disputadas sobre el poder divino[16].

Santo Tomás demuestra en primer lugar que Dios no puede actuar con necesidad natural porque la primera causa no puede estar sujeta a la necesidad natural. "Como afirman los filósofos, la obra de la naturaleza es obra de la inteligencia", y la primera causa agente no puede sino ser inteligente, es decir determinar por sí misma su propio fin; es decir, es libre. En segundo lugar, el fin de la voluntad divina es su propia bondad y sólo quiere necesariamente ésta y los medios imprescindibles para la misma. Pero lo que Dios hace, esto es, la creación no es medio imprescindible para alcanzar su bondad. Por tanto, ya que la creación no está conmensurada a la bondad divina, Dios podría hacer otras muchas cosas distintas de las que ha hecho y aún ninguna de ellas. Sólo es necesario el condicional: si Dios quiere esto, esto es necesario; pero de ningún modo es necesario el antecedente, que Dios quiera algo distinto de Él mismo.

Ahora bien, si se sostiene que Dios es omnipotente surgen las llamadas paradojas de la omnipotencia. Santo Tomás se plantea algunas de ella en el artículo 6º: "Si Dios puede hacer lo que es posible para otros, como pecar, pasear y cosas parecidas". En primer lugar, Santo Tomás sostiene que Dios no puede hacer lo que no puede querer y, por esa razón, Dios no puede hacer de ningún modo el mal. En segundo lugar, Dios tampoco puede hacer aquello que, aunque se exprese positivamente encierre en sí una limitación, un defecto de potencia. En este punto cita a Aristóteles: "una potencia se dice que es perfecta cuando no puede estas cosas"[17]. Finalmente, Santo Tomás sostiene que lo imposible no puede ser hecho por Dios, por ejemplo, otro dios[18].

---

[16] Cfr. Beatrice H. Zedler, "Saint Thomas and Avicenna in the *De potentia Dei*", *Traditio*, 6 (1948), 105-159.

[17] *Metafísica*, V, 12, 1019a 26-32.

[18] Adviértase que el problema de Dios y el mal, que ha producido tantos kilos de páginas en la segunda mitad del S. XX, puede resolverse a partir de lo dicho tanto desde el punto de vista de cualquiera de los tres argumentos que se explicitan, a saber, la potencia ordenada, la imperfección

La primera cuestión termina con un artículo dedicado a la definición de la omnipotencia divina. Después de examinar y rechazar diversas definiciones, Santo Tomás dice que "Dios se llama omnipotente porque puede hacer todas las cosas que son posibles en sí". Es decir, la potencia activa "considerada intensivamente, es perfecta, infinita (…), tomada extensivamente, en cuanto alcanza a todo, se denomina omnipotencia"[19]. Ciertamente, este artículo y la entera cuestión tienen una permanente actualidad, pero hoy si cabe más aún. En efecto, la discusión sobre la omnipotencia es un lugar común, al menos en la *Philosophical Theology* anglosajona[20]. La lectura de esta cuestión es capital para cualquiera que quiera adentrarse en este tema.

A mi entender, no es casual que la segunda cuestión esté dedicada a la potencia generativa divina. En ocasiones se entrevé en los escritos actuales sobre el poder divino que está actuando el supuesto no formulado de que lo más grande que Dios puede hacer es la creación. Pero Santo Tomás dedicará a la creación la cuestión tercera, mientras que como teólogo cristiano no puede olvidar que el fruto de la más alta potencia divina es la Trinidad de personas en Dios: Dios Padre, como *fons et origo*, engendra a Dios Hijo, y Dios Espíritu Santo procede de ambos. Por esa razón, el artículo 1 se titula "si en Dios hay potencia generativa". El objetivo de este artículo consiste en mostrar que Dios puede generar a Dios sin que

---

expresada positivamente o desde el punto de vista de la imposibilidad absoluta del mal como no ser. Por otro lado es claro que el pensamiento de Santo Tomás puede ser el punto de partida de una solución más completa del problema del mal como ha puesto de manifiesto Francisco Conesa. Cfr. *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Eunsa, Pamplona, 1996, especialmente 325ss.

[19] Angel Luis González, *Teología natural*, Eunsa, Pamplona, 2000[4], 213-214.

[20] Sin pretender ser exhaustivos, se pueden citar Edward Wierenga, "Omnipotence Defined", *Philosophical and Phenomenological Research*, 43 (1983), 363-375; Earl Conee, "The Possibility of Power Beyond Possibility", en James E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives, 5, Philosophy of Religion*, Ridgeview, Atascadero, 1991, 447-473; Enrique Romerales, "Omnipotencia y coherencia", *Revista de Filosofía*, 6 (1993), 351-377.

haya dos dioses, ya que en Dios la naturaleza divina y el supuesto se identifican, es decir, "la deidad es lo mismo que Dios", y "el propio ser de Dios es su naturaleza y quididad", y, de ese modo, "uno y el mismo ser está en el que comunica y en aquel a quien se comunica; y así permanece la misma según el número en ambos".

En el artículo 2 Santo Tomás muestra que la potencia generativa "significa a la vez la esencia de Dios y una noción". De este modo Santo Tomás establece los fundamentos para poder responder a las cuestiones que plantean los tres artículos siguientes. En efecto, el artículo 3 se pregunta "si la potencia generativa, en el acto de la generación, procede por el imperio de la voluntad". La respuesta negativa a este problema sitúa la generación del Hijo en el terreno de la misma naturaleza divina y, de este modo, el Hijo procede de una forma absolutamente diferente que las cosas creadas. Ahora bien, eso no impide que la voluntad intervenga, por cuanto que la voluntad quiere aquello que es su propio fin. "El principio del conocimiento divino es el propio Dios, que es el fin de su voluntad, por eso aquello que procede en Dios por acto del Intelecto que se conoce a sí mismo, procede naturalmente, (…) y por esto último que sean consustanciales, coiguales y coeternos". Y esa es justamente una de las razones por la que no puede haber más que un Hijo, como se dice en el artículo 4. Otra de las razones estriba en que "no hay algo en la divinidad por lo que el Hijo se distinga de las demás personas, sino sólo la relación de filiación, que es su propiedad personal, y por la cual el Hijo no sólo es Hijo, sino que es este supuesto o esta persona", y de esa manera resulta incomunicable, además de que en Dios no hay ninguna materia a lo que comunicarla.

Pero es al final de la respuesta en el artículo 5, donde se revela el juego entre esencia y noción que aparecía más arriba. El problema que se plantea en este artículo es "si la potencia generativa está comprehendida bajo la omnipotencia". La respuesta de Santo Tomás contiene todos los matices precisos: "la generación significa la potencia en conexión con una relación, y la potencia generativa significa la potencia en conexión con una relación; por eso la misma generación es

una acción de Dios, pero de un modo que es sólo propio del Padre; e igualmente la misma potencia generativa es la omnipotencia de Dios, pero de un modo que es sólo del Padre. Sin embargo, no se deduce que el Padre pueda algo que no pueda el Hijo. Todas las cosas que puede el Padre, las puede el Hijo, aunque Éste no pueda generar; en efecto, generar se dice como relación".

Por último, en el artículo 6, Santo Tomás se pregunta "si la potencia generadora y la potencia creadora son la misma cosa". Una vez más nuestro autor es capaz de resumir en una breve formulación la solución: "la potencia generativa y la creadora es una e idéntica potencia si se considera lo que es potencia; sin embargo difieren según las distintas relaciones a actos diversos". De este modo Santo Tomás salva los escollos que aparecen a ambos lados: o bien multiplicar la potencia divina, que significaría dividir el ser de Dios, o bien nuestro lenguaje sería incapaz de explicar nada de la intimidad divina, haciendo superflua la fe cristiana.

El filósofo y cualquier persona que se enfrente a estos textos podrá advertir no sólo la profunda valoración que recibe la razón humana, sino también la profunda razonabilidad de la fe cristiana. En efecto, estos textos pueden considerarse paradigmáticos de uno de los principios diferenciales de la fe católica, a saber, que lo principal, lo más alto y más profundo, es decir lo decisivo para el hombre es racional por derecho propio.

CUESTIÓN I

LA POTENCIA DE DIOS CONSIDERADA EN SÍ MISMA

ARTÍCULO 1

Si en Dios hay potencia

Y parece que no.

OBJECIONES. 1. La potencia es el principio de la acción. Pero la acción de Dios, que se identifica con su esencia, no tiene principio porque no es generada ni procede de otro. Luego en Dios no hay potencia.

2. Además, a Dios hay que atribuirle, según San Anselmo[1], la perfección máxima. Por tanto no debe atribuirse a Dios lo que se refiere a algo más perfecto que Él. Pero toda potencia se refiere a una cosa más perfecta que ella, por ejemplo, la potencia pasiva a la forma y la activa a la acción. Luego la potencia no puede atribuirse a Dios.

3. Además, según el Filósofo[2], la potencia es principio de cambio en otro en cuanto otro; pero el principio es una clase

---

[1] Cfr. San Anselmo de Canterbury, *Monologio,* 15, en *Obras completas de San Anselmo,* T. 1, 191-352, trad. Julián Alameda, BAC, Madrid, 1952. Doctor de la Iglesia. Nació en Aosta en 1033 y murió en 1109. Fue monje en la Abadía de Bec, en Normandía, y después obispo de Canterbury. Su papel en el desarrollo de la teología ha sido destacado por la *Fides et ratio*: "Para el santo Arzobispo de Canterbury la prioridad de la fe no es incompatible con la búsqueda propia de la razón. En efecto, ésta no está llamada a expresar un juicio sobre los contenidos de la fe, siendo incapaz de hacerlo por no ser idónea para ello. Su tarea, más bien, es saber encontrar un sentido y descubrir las razones que permitan a todos entender los contenidos de la fe. San Anselmo acentúa el hecho de que el intelecto debe ir en busca de lo que ama: "Cuanto más ama, más desea conocer" (42). Se le puede considerar como uno de los iniciadores de la teología escolástica, porque continuando la tradición agustiniana, se sirve también en la discusión de los problemas teológicos de la dialéctica aprendida en las obras de Aristóteles y Boecio. Es de destacar también que su principal aportación a la filosofía es la formulación del argumento *a simultaneo*. En el *Monologio* expuso la doctrina cristiana sobre la naturaleza de Dios y de La Trinidad con un método racional.

[2] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, V,12, 1019a 15-16.

de relación y en este caso es la relación de Dios a las criaturas en cuanto se indica la potencia de crear o mover. Pero no hay realmente tal relación en Dios, sino sólo conceptualmente. Por tanto, realmente en Dios no hay potencia.

4. Además, el hábito es más perfecto que la potencia, porque está más cerca del que actúa. Pero en Dios no se da el hábito. Luego tampoco la potencia.

5. Además, nada debe establecerse en Dios que se oponga a su ser primero o a su simplicidad. Pero Dios, en cuanto que es simplicísimo y primer agente, actúa en virtud de su esencia. Luego no debe entenderse que actúa por medio de una potencia, que añade algo a la esencia, al menos en cuanto al modo de expresarla.

6. Además, según el Filósofo[3], en lo eterno no se diferencia ser y poder, por tanto mucho menos en lo divino. Pero donde hay una misma cosa, debe dársele el mismo nombre tomado de lo más digno. Más digna es la esencia que la potencia, porque la potencia se añade a la esencia. Luego en Dios debe hablarse únicamente de esencia y no de potencia.

7. Además, así como la materia prima es pura potencia, igualmente Dios es acto puro. Pero la materia prima considerada en su esencia está privada de todo acto. Luego Dios considerado en su esencia existe sin ninguna potencia.[4]

8. Además, toda potencia separada del acto es imperfecta. Puesto que nada imperfecto conviene a Dios, tal potencia no puede existir en Él. Si en Dios hay potencia, es necesario que siempre esté unida al acto, y así, la potencia creadora está siempre unida al acto, de lo que se deduce que creó las cosas desde la eternidad, lo cual es herético.

9. Además, cuando una cosa es suficiente para hacer algo, es superfluo añadir nada. Pero la esencia de Dios basta para que Dios obre algo por medio de ella. En consecuencia, es superfluo que se ponga en Él una potencia por la cual actúe.

---

[3] Cfr. Aristóteles, *Física*, III,4, 203b 30.

[4] Cfr. Se ha seguido la edición *piana* que lee *absque omni potencia*, mientras que el texto de Marietti dice: *Absque omnipotencia*.

10. Se objeta[5] que la potencia no es realmente distinta a la esencia, sino sólo según el modo de concebirla. Por el contrario, todo concepto que no corresponde a algo en la realidad, es vano y vacío.

11. Además, la categoría de *sustancia* es más noble que las otras categorías. Ahora bien, no se atribuye a Dios, como dice Agustín[6], por tanto mucho menos la categoría de *cualidad*. Pero la potencia pertenece a la segunda especie de la cualidad. Luego no debe atribuirse a Dios.

12. Se objeta que la potencia que se atribuye a Dios no es la cualidad, sino la misma esencia de Dios, distinta sólo conceptualmente. Por el contrario, este concepto o bien corresponde a la realidad, o bien a nada. Si no corresponde a nada, es un concepto vacío; sin embargo, si algo en la realidad corresponde a él, se deduce que algo en Dios es potencia distinta de la esencia, del mismo modo que el concepto de potencia es distinto del concepto de esencia.

13. Además, según el Filósofo[7], todo poder y toda capacidad productiva existen por alguna elección. Nada de esto conviene a Dios, porque Él mismo no es por otro. Luego la potencia no conviene a Dios.

14. Además, la capacidad[8] es considerada por Dionisio[9] como intermedia entre la sustancia y la acción. Pero Dios no

---

[5] Como ya se ha advertido en la Introducción, parece tratarse de controversias reales y contestaciones a las cuestiones que ciertos interlocutores plantean.

[6] Cfr. San Agustín. *De la Trinidad* 7, 5, 10. Es el más grande de los Padre de la Iglesia occidental. Nació en Tagaste el 354 y murió en Hipona el 430. Su influencia en la filosofía y en la teología medieval ha sido decisiva, incluso en Santo Tomás. *Obras completas,* trad. Luis Arias, BAC, Madrid, 1985.

[7] Cfr. Aristóteles, *Tópicos*, IV, 5, 126b 5-6.

[8] *Virtus* en el original latino.

[9] Cfr. Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia* 11, 2. *Obras completas,* trad. Teodoro H. Martín, BAC, Madrid, 1990. Dionisio es el autor de un grupo de escritos teológicos y místicos. En la Edad Media fue confundido con el Dionisio, miembro del Areópago de Atenas que fue convertido por San Pablo, según narran los *Hechos de los Apóstoles* (17. 34). Pero en realidad se trata de un autor que vivió en la segunda mitad del S. V, buen conocedor y continuador del neoplatonismo. Su prestigio fue muy

obra por algo intermedio. Luego no obra por capacidad; y así tampoco por potencia, e igualmente en Dios no hay potencia.

15. Además, según el Filósofo[10], la potencia activa que es la única que puede corresponder a Dios[11], es el principio del cambio en otro en cuanto otro. Pero Dios obra sin cambio, como es patente en la creación. Luego no puede atribuirse a Dios la potencia activa.

16. Además, el Filósofo[12] afirma que la potencia activa y pasiva pertenecen al mismo sujeto. Pero la potencia pasiva no conviene a Dios. Luego tampoco la activa.

17. Además, el Filósofo[13] afirma que la privación es contraria a la potencia activa. Pero los contrarios recaen siempre sobre la misma realidad. Por tanto, puesto que en modo alguno hay privación en Dios, tampoco en Él habrá potencia.

18. Además, el Maestro[14] dice que obrar no compete propiamente a Dios. Pero donde no hay acción, como es obvio, tampoco allí puede darse potencia activa ni pasiva. Luego no hay ninguna potencia.

POR EL CONTRARIO. 1. Está lo que se lee en el *salmo* 88, 9: *Poderoso eres Señor y tu verdad te envuelve*.

---

grande y sus obras ejercieron una gran influencia en la filosofía y en la teología medieval.

[10] Cfr. Aristóteles, *Metafísica* IX, 1, 1046a 10-11 y V, 12, 1020a 4-6.

[11] En (M) se lee *quae soli Deo potest competere*; pero es mejor la lectura de (F): *Quae sola Deo potest competere*.

[12] Cfr. Aristóteles, *Metafísica* IX, 1, 1046a 19-20.

[13] Cfr. Aristóteles, *Metafísica* IX, 1, 1046a 29-30.

[14] Cfr. Pedro Lombardo, *Sentencias*, II, dis. 1, ,c. 3, n. 1 (edd. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, t. 1, parte II, Grottaferrata 1971, 330-331). Murió en Novaria en 1160. Estudió y enseñó en París. Fue nombrado obispo. Su celebérrima obra, *Libri IV sententiarum* (c. 1145-50) le hizo merecedor de una gran autoridad, y desde entonces se le denominó *Sententiarum Magister*, o más simplemente *Magister*. Durante muchos siglos el texto las *Sententiae* sirvió de libro de texto para los estudios teológicos y su comentario era una condición exigida para adquirir la condición de maestro.

2. Además, en *Mateo* III, 9: *Poderoso es Dios para suscitar de esas piedras hijos de Abraham.*

3. Además, toda operación procede de alguna potencia. Pero a Dios le corresponde máximamente el obrar. Luego a Dios le corresponde la máxima potencia.

RESPUESTA: Para comprender bien esta cuestión hay que decir que la potencia se dice respecto del acto. Pero el acto es doble: el acto primero que es la forma y el acto segundo que es la acción. Según el modo de pensar común de los hombres, la palabra *acto* primeramente fue atribuida a la acción y así, en efecto, entienden casi todos el acto; en segundo lugar fue entendida como *forma*, en cuanto que la forma es el principio y el fin de la acción.

Por eso, también igualmente la potencia es de dos tipos: una es la potencia activa a la cual corresponde el acto, que es la acción, –y a ésta parece que le fue atribuido el nombre de potencia en primer lugar–, y otra es la potencia pasiva, a la cual corresponde el acto primero, que es la forma, y a la cual parece igualmente que se le asignó el nombre de potencia en segundo lugar. Por otra parte, del mismo modo que nada padece sino en razón de la potencia pasiva, nada actúa sino en razón del acto primero que es la forma. Se ha dicho, en efecto, que el mismo nombre de acto, procede originariamente de la acción.

Es claro que Dios es Acto puro y primero; por esto le corresponde obrar máximamente y difundir su semejanza en las demás cosas[15]; y por eso, del mismo modo le corresponde máximamente la potencia activa, pues la potencia activa se llama así porque es el principio de la acción.

Hay que saber, además, que nuestro intelecto se esfuerza por expresar a Dios como algo perfectísimo. Ya que no se puede llegar a Dios más que a partir de la semejanza de los efectos, y en las criaturas (el intelecto) no encuentra nada absolutamente perfecto, que carezca de toda imperfección,

---

[15] Es preferible la lectura de (F): *Et suam similitudinem in alia diffundere*, a la de (M): *Et suam similitudinem in alias diffundere*.

por esta razón, de las diversas perfecciones encontradas en las criaturas, el intelecto intenta referirlas a Él, aunque a todas estas perfecciones les falte algo; sin embargo, si a alguna de estas perfecciones se le une alguna imperfección, ésta se excluye totalmente de Dios. Por ejemplo, ser significa algo completo y simple, pero no subsistente, y sustancia significa algo subsistente, pero sustrato de otras cosas.

Por tanto, atribuiremos a Dios la sustancia y el ser, pero la sustancia en razón de la subsistencia, no por razón del sustrato; ser, en cambio, en razón de la simplicidad y de su completitud, no por razón de la inherencia por la cual se une a otro. Y de la misma manera, atribuimos a Dios el obrar por razón de la última completitud, pero no por razón de aquello a lo que la acción se dirige. La potencia en cambio, la atribuimos en razón de lo que permanece y que es su principio, no en razón de lo que por la acción se completa.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero se ha de decir que la potencia no es sólo el principio de la acción, sino también el principio del efecto. Por eso, si se establece que en Dios existe una potencia que es principio del efecto, no es necesario que la esencia divina, que es su propia acción tenga algún principio. O todavía mejor, hay que decir que en la divinidad se encuentra una doble relación. Una real, es decir, aquella por la que las Personas se distinguen mutuamente, como Paternidad y Filiación, ya que de otra manera las Personas divinas no se distinguirían realmente sino sólo conceptualmente, como dijo Sabelio[16]. Otra sólo

[16] Sabelio, autor que llegó en el siglo III a Roma procedente de Libia, sostenía que el Padre, que es la verdadera y propia esencia divina, se manifiesta también como Hijo y como Espíritu Santo. Su doctrina es conocida como *modalismo* porque considera en Dios distintos *modos* de operación. También se llama *patripasiana* porque de la misma doctrina se concluye que el Padre ha padecido en la cruz. Esta herejía fue condenada por el papa Calixto. Santo Tomás exponiendo la doctrina de Sabelio explica que, de esa manera, habría entre las Personas divinas una distinción meramente conceptual y no real como es el caso, y que se explicará mejor con la doctrina de las relaciones trinitarias.

de razón, a la que se refería cuando se dijo que la acción divina proviene de su esencia, o que Dios obra en virtud de su esencia. Las preposiciones, en efecto, designan determinadas relaciones. Y por esto sucede que, cuando se atribuye a Dios una acción que según su propia noción requiere algún principio, se atribuye a Él también una relación que caracteriza lo que proviene de un principio, por ello esta relación es sólo de razón. Tener principio es propio de la noción de operación, pero no de la noción de esencia. Por eso, aunque la esencia divina no tenga ningún principio ni real ni conceptual, sin embargo, conceptualmente, la operación divina tiene algún principio.

2. Respecto a lo segundo se ha de decir que aunque la perfección máxima se ha de atribuir a Dios, sin embargo no es necesario que todo aquello que se atribuya a Dios sea perfectísimo, sino que es necesario sólo que sea conveniente para designar al ser perfectísimo. A este fin puede ser útil, a causa de su perfección, también un atributo que no admite otro que es más perfecto, pero al que le falta aquella particular perfección que en cambio tiene el primero.

3. Respecto a lo tercero hay que decir que la potencia se llama principio, no porque sea ella misma la relación que significa el nombre de principio, sino porque es aquello que es principio.

4. Respecto a lo cuarto hay que decir que el hábito nunca está en la potencia activa, sino sólo en la pasiva y es más perfecto que ella; tal potencia no se puede atribuir a Dios.

5. Respecto a lo quinto se ha de decir que es contradictorio admitir que Dios obre mediante su esencia y que en Dios no exista potencia. De hecho, en efecto, el principio de la acción es la potencia; por eso la esencia divina, por lo mismo que admitimos que Dios obra por ella, se admite que es potencia. Y así, la noción de la potencia en Dios no suprime la simplicidad, ni la primacía, porque no se establece nada como añadido a su esencia.

6. Respecto a lo sexto se ha de decir que cuando se dice que en lo eterno no difieren ser y poder, se refiere a la potencia pasiva. Pero esto no dice nada en favor de la objeción, porque tal potencia no existe en Dios. Ya que es verdad que

la potencia activa se identifica en Dios con su esencia, por ello se ha de decir que, aunque esencia y potencia divinas sean lo mismo en la realidad, sin embargo la potencia requiere un nombre especial porque añade sobre todo un modo de significar, pues, en efecto, según el Filósofo[17], los nombres corresponden a los conceptos.

7. Respecto a lo séptimo hay que decir que esta argumentación prueba que en Dios no hay potencia pasiva, y en esto coincidimos.

8. Respecto a lo octavo hay que decir que la potencia de Dios está siempre unida al acto, esto es a la acción (de hecho la acción es la esencia divina); pero los efectos siguen en conformidad al mandato de la voluntad y al orden de la sabiduría. Por tanto, no es necesario que siempre esté unida a los efectos, como tampoco que las criaturas existan eternamente.

9. Respecto a lo noveno hay que decir que la esencia de Dios es suficiente para que Dios obre por ella. Sin embargo no es superflua la potencia, porque la potencia se entiende como una cierta cosa añadida a la esencia, pero añade sólo la mera relación de principio según nuestro conocimiento. En efecto, la esencia misma, por ser principio del obrar, tiene razón de potencia.

10. Respecto a lo décimo hay que decir que lo concebido por el intelecto corresponde a la realidad de dos modos: uno inmediatamente, cuando el intelecto concibe la forma de alguna cosa que existe fuera del alma, como un hombre o una piedra; otro modo, mediatamente, cuando alguna cosa sigue al acto de entender y el intelecto lo considera reflexionando sobre sí mismo. Por eso, la realidad corresponde mediatamente a la consideración del intelecto, es decir, mediante la intelección de la realidad. Por ejemplo, el intelecto entiende la naturaleza del animal en el hombre, en el caballo y en muchas otras especies, de lo cual se sigue que la entiende como género. A esta intelección con la que el intelecto conoce un género, no corresponde inmediatamente una realidad externa

---

[17] Cfr. Aristóteles, *Perihermeneias*, 1, 16a 3-4 (*Sobre la interpretación,* en *Tratados de Lógica (Organon),* trad. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1988).

que sea el género, sino que a la intelección de la cual se deriva este concepto, corresponde una realidad[18]. Y semejantemente ocurre con la relación de principio que añade la potencia a la esencia, pues a ella responde algo en la realidad, mediatamente, pero no inmediatamente. Nuestro intelecto entiende la criatura con alguna relación y dependencia del Creador, ya que no puede entender una relación a otro, sin entender la relación en sentido contrario; de esta manera se entiende en Dios una cierta relación de principio que sigue a nuestro modo de entender, y así se refiere de modo mediato a la realidad.

11. Respecto a lo undécimo hay que decir que la potencia que pertenece a la segunda especie de la cualidad no se atribuye a Dios, pues ésta es propia de las criaturas que no obran inmediatamente por sus formas esenciales, sino mediante formas accidentales. Dios, por el contrario, obra inmediatamente por su esencia.

12. Respecto a lo duodécimo hay que decir que a las diversas nociones de los atributos corresponde algo en la realidad divina, que es una e idéntica. Nuestro intelecto está obligado a representar de diversas formas la realidad simplicísima que Dios es, a causa de su misma incomprehensibilidad. Por tanto, estas diversas formas que el intelecto concibe de Dios, existen en Dios en el sentido de que Él es causa de la verdad, en cuanto la misma realidad que es Dios, es representable a través de todas estas formas que, sin embargo existen en nuestro intelecto como en su sujeto.

13. Respecto a lo decimotecero hay que decir que el Filósofo entiende por potencias activas, efectivas y similares, las que existen en las cosas artificiales y en las cosas humanas.

---

[18] Santo Tomás como filósofo realista afirma con decisión que el hombre conoce la realidad gracias a los conceptos, sin olvidar la diferencia que hay entre las cosas y nuestro conocimiento de las cosas. Según él, el primer movimiento del intelecto lo lleva a conocer la realidad gracias a los conceptos, pero posteriormente, reflexionando sobre el propio conocer, el sujeto es capaz de conocer los conceptos en cuanto tales, y éstos, en su universalidad. Los conceptos así obtenidos presuponen los conceptos que el intelecto produce al conocer las cosas y por eso, también ellos se refieren a las mismas cosas aunque indirectamente.

Ni siquiera en las cosas naturales es verdad que la potencia activa exista siempre por sus efectos. Es ridículo, en efecto, decir que la potencia del sol se debe a los gusanos que se generan por su virtud; mucho menos que la potencia divina existe por sus efectos.

14. Respecto a lo decimocuarto hay que decir que la potencia de Dios no es intermedia[19] en realidad, porque no se distingue de la esencia, sino sólo conceptualmente; y sólo por esto se expresa como algo intermedio. Dios, en cambio, no obra por otro medio realmente diferente de sí mismo; por eso, la argumentación no es concluyente.

15. Respecto a lo decimoquinto hay que decir que las acciones son de dos tipos: uno que tiene lugar mediante el cambio de la materia y otro que no presupone materia, como ocurre en la creación. Dios puede obrar de las dos maneras como se demostrará más adelante[20]. Por eso, se concluye que puede atribuirse a Dios potencia activa correctamente, aunque no siempre actúe por medio del cambio.

16. Respecto a lo decimosexto hay que decir que el Filósofo no habla universalmente, sino de modo particular, a saber, cuando algo se mueve por sí mismo, como un animal. Cuando, por el contrario, algo es movido por otro, entonces no es la misma la potencia activa y la pasiva.

17. Respecto a lo decimoséptimo hay que decir que la potencia se dice contraria a la privación, es decir, a la impotencia; sin embargo no debe hacerse mención de esta contradicción en relación a Dios, porque nada que exista en Dios tiene contrario, al no encontrarse en un género.

18. Respecto a lo decimoctavo hay que decir que el obrar no se excluye absolutamente de Dios, sino sólo el movimiento de las cosas naturales, que actúan y padecen a la vez.

---

[19] No es intermedia entre la sustancia y la acción.

[20] Cuestión II, Artículo 1º.

ARTÍCULO 2

Si la potencia de Dios es infinita

Y parece que no.

OBJECIONES. 1. Porque, como se dice en el libro IX de la *Metafísica*[1], sería inútil en la naturaleza cualquier potencia activa a la que no correspondiera una pasiva. Pero a la infinita potencia divina no le corresponde ninguna pasiva en la naturaleza. Luego sería inútil la infinita potencia divina.

2. Además el Filósofo prueba[2] que no hay potencia infinita de magnitud infinita, porque obraría instantáneamente[3]. Pues una capacidad mayor obra en menor tiempo, por lo que cuanto mayor es la capacidad, tanto menor es el tiempo. Pero entre la potencia infinita y la finita no hay ninguna proporción. Por tanto tampoco hay proporción entre el tiempo en el que actúa la potencia infinita y el tiempo en el que actúa la potencia finita. Pero existe una proporción entre un tiempo cualquiera y cualquier otro tiempo. Por tanto al moverse la potencia finita en el tiempo, la potencia infinita se moverá instantáneamente. Por la misma razón, si la potencia de Dios es infinita, obrará siempre instantáneamente, lo cual es falso.

3. Se objeta que la voluntad divina no determina en cuánto tiempo quiere que su efecto sea completado, y por tanto no es necesario que la potencia divina actúe siempre fuera del tiempo. Por el contrario, la voluntad divina no puede cambiar su potencia. Pertenece al concepto de potencia infinita que actúe fuera del tiempo. Luego esto no puede ser cambiado por la voluntad divina.

---

1 Cfr. Aristóteles, *Metafísica,* IX, text. 2.

2 Cfr. Aristóteles, *Física,* VIII, 10, 266a 24b 6.

3 La objeción plantea que la potencia infinita no obraría en el tiempo, lo cual es contrario al dogma de la creación en el tiempo. De esta manera, parecería que la potencia de Dios debería ser finita.

4. Además, toda potencia se manifiesta por su efecto. Pero Dios no puede realizar un efecto infinito. Por tanto, la potencia de Dios no es infinita.

5. Además, la potencia es proporcional a la operación. Pero la operación de Dios es simple. Y por tanto también la potencia. Simplicidad e infinitud se contradicen mutuamente. Luego como antes.

6. Además, infinito es una propiedad de la cantidad, como dice el Filósofo[4]. Pero Dios existe sin cantidad ni magnitud. En consecuencia, su potencia no puede ser infinita.

7. Además, todo lo que es distinto es finito. La potencia de Dios es distinta de las otras cosas. Luego es finita.

8. Además, infinito se dice por exclusión del fin. Hay tres tipos de fines: el fin de una dimensión que es el punto, el fin de la perfección que es la forma, y el fin de la intención, que es la causa final. Los dos últimos casos, como son perfecciones no deben excluirse de Dios. Luego la potencia de Dios no debe ser infinita.

9. Además, si la potencia de Dios es infinita, esto sólo puede darse porque es una potencia de infinitos efectos. Pero existen muchas otras cosas que tienen en potencia efectos infinitos, como la inteligencia que puede, en potencia, entender infinitas cosas, y como el sol que puede producir efectos infinitos. Luego si la potencia de Dios es infinita, por la misma razón muchas otras cosas serán infinitas, lo cual es imposible.

10. Además, el fin es algo que pertenece a la nobleza. Pero todo lo que es de esta manera, debe atribuirse a la divinidad. En consecuencia, la potencia divina debe ser finita.

11. Además, según el Filósofo[5], el infinito es propio de las partes y de la materia, que son imperfecciones y a Dios no convienen. Luego el infinito no se da en la potencia divina.

12. Además, según el Filósofo[6] el límite no es finito ni infinito. Pero la divina potencia es el límite de todas las cosas. Luego no es infinita.

---

[4] Cfr. Aristóteles, *Física,* I, 2, 185a 33-34; 185b 2-3.

[5] Cfr. Aristóteles, *Física,* III, 6, 207a 21-22; 26-28.

13. Además, Dios obra con toda su potencia. Si la potencia de Dios es infinita, su efecto será siempre infinito, lo cual es imposible.

POR EL CONTRARIO. 1. Está lo que afirma Damasceno[7], que el infinito es lo que no está limitado ni en el tiempo ni en el lugar, ni en lo que comprende. Esto conviene a la divina potencia. Luego la potencia divina es infinita.

2. Además Hilario[8] dice: "Dios de inmenso poder, fuerza viviente, que siempre está presente y nunca disminuye". Todo lo que es inmenso es infinito. En consecuencia, la potencia de Dios es infinita

RESPUESTA. Infinito se dice en dos sentidos. En un sentido significa privación, y así se dice infinito aquello que por naturaleza tendría que tener límite y no lo tiene. Este tipo de infinito sólo se encuentra en la cantidad. En otro sentido, infinito significa negación y es lo que no tiene fin. El primer sentido de infinito no puede ser apropiado para Dios, ya porque Dios existe sin cantidad, ya porque toda privación indica una imperfección, que es extraña a Dios.

---

6 Cfr. Aristóteles, *Física*, I, 2, 185b 18-19.

7 Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* 13,6 (*Exposició acurada de la fe ortodoxa,* trad. Manuel Balach, Enciclopedia catalana, Barcelona, 1992). Nació a finales del siglo VII; murió en Damasco en el 749. Su obra principal se titula *Phgh; Gnwvsew"* PG 94) o *La fuente del conocimiento* y se divide en tres partes. La última de ellas bajo el título *Sobre la fe ortodoxa,* que fue traducida al latín en 1151, ejerció gran influencia en muchos teólogos latinos de la Edad Media. Su pensamiento está enraizado en los Padres de la Iglesia oriental y usa también el pensamiento griego. Se esforzó particularmente en la lucha contra los iconoclastas.

8 Cfr. S. Hilario, *La Trinidad 8, 24,* trad. Luis Ladaria, Católica, Madrid, 1986. Doctor de la Iglesia, nació en Pictavia en el 315 y murió entre 367-68. Fue Obispo de Poitiers y el más importante de los opositores al arrianismo en occidente. Su obra principal que se titula *De Trinitate,* trata principalmente sobre la divinidad de Jesucristo.

Por otro lado, el infinito en sentido negativo conviene a Dios, en cuanto que todas las perfecciones existen en Él mismo. Porque Dios no está limitado de ninguna manera, ni su esencia, ni su sabiduría, ni su potencia, ni su bondad; todas estas perfecciones son infinitas. Pero especialmente acerca de la infinitud de su potencia hay que saber que, como la potencia activa sigue al acto, la cantidad de potencia sigue a la cantidad de acto; en efecto, cada uno abunda en la capacidad de obrar, en la medida en que está en acto.

Es evidente que Dios es acto infinito porque el acto sólo puede estar limitado de dos modos. En primer lugar, por parte del agente; por ejemplo, por la voluntad del arquitecto, la belleza de una casa recibe una cantidad y un límite. En segundo lugar, por parte del que recibe, por ejemplo, en la madera se recibe el calor limitado a una cantidad, en conformidad con la madera. El mismo acto divino no está limitado por ningún agente, ya que Dios no es por otro sino por Sí mismo. No está limitado por otro que lo reciba, porque al no mezclarse con ninguna potencia pasiva, Él mismo es Acto puro, no recibido en otro. En efecto, Dios es su mismo ser no recibido en nada.

Es evidente que Dios es infinito, como podrá verse a continuación. El ser del hombre está limitado a su especie, porque es recibido en la naturaleza de la especie humana. Del mismo modo ocurre con el ser del caballo o de cualquier otra criatura. En cambio, el ser de Dios, puesto que no es recibido en otro, es Ser puro, no está limitado a algún modo de la perfección del ser, sino que tiene en sí todo el ser. Y así como el ser considerado universalmente, puede extenderse a infinitas cosas, así también, el Ser divino es infinito, y por lo mismo es evidente que su capacidad o potencia activa es infinita.

Hay que saber que, aunque la potencia tenga la infinitud en virtud de la esencia, sin embargo, en cuanto es comparada a las cosas de las que es principio, recibe un cierto modo de infinitud que la esencia no tiene. Porque en los objetos de la potencia se encuentra cierta multiplicidad, y también en la acción se encuentra cierta intensidad según la eficacia del obrar, y así puede atribuirse a la potencia activa cierto grado de infinitud que corresponde a la infinitud de la cantidad con-

tinua y de la discreta. A la infinitud de la cantidad discreta, según que la cantidad de potencia se dirija a muchos o a pocos objetos, se llama cantidad extensiva. Por otro lado a la infinitud de la cantidad continua, en cuanto que se refiere la cantidad de potencia que obra débil o intensamente, se denomina cantidad intensiva. La primera cantidad conviene a la potencia respecto de los objetos. Por otro lado, la segunda le conviene respecto de las acciones. La potencia activa es, en efecto, principio de estas dos.

La potencia de Dios es infinita, en los dos sentidos. En efecto, nunca puede obrar ningún efecto que no pueda obrar todavía más, y nunca obra con una intensidad tal que no pueda obrar de modo más intenso todavía. La intensidad en la operación divina no debe entenderse según el modo en que la acción existe en el que obra, puesto que si se entiende así, la acción de la esencia divina siempre sería infinita. Hay que considerarla en cuanto que se dirige al efecto. En efecto, de esta manera son movidas por Dios algunas cosas con más eficacia y otras con menos eficacia.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero hay que decir que nada que exista en Dios puede tildarse de inútil, porque inútil es aquello que es para algún fin al cual no puede dirigirse. Dios y las cosas que en Él existen no son para algún fin, sino que son el fin, o bien, hay que afirmar que el Filósofo habla de la potencia activa natural. Las cosas naturales en general, están coordinadas mutuamente, y también todas las criaturas. Dios, en cambio, está fuera de este orden; Él mismo, en efecto, es el fin en vista del cual todo este orden está dispuesto, como a su bien extrínseco, como el ejército al jefe, según el Filósofo[9]. Y por eso no es necesario que lo que existe en Dios corresponda a alguna cosa en las criaturas.

---

[9] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 10, 1075a 11-15.

2. Respecto a lo segundo hay que decir que según el Comentador[10], aquella demostración fundada en la proporción del tiempo y la potencia de aquello que mueve, es válida para una potencia infinita en magnitud, pero no para una potencia infinita sin magnitud. En efecto, el infinito en la magnitud puede ser medido en proporción con el infinito temporal, porque ambos pertenecen al género de la cantidad continua. Sin embargo, aquella demostración no es válida para el infinito sin extensión que no tiene proporción con el infinito temporal, en cuanto que existe por otra naturaleza que es proporcionada a la infinitud del tiempo, puesto que son de un único género determinado, a saber, de la cantidad continua. No se refiere al infinito sin magnitud, que no es proporcional al infinito del tiempo, puesto que procede de otra naturaleza[11]. O se ha de decir, como se acentúa en la objeción, que Dios obra voluntariamente, y mide el movimiento de lo que se mueve por Él como quiere.

3. Respecto a lo tercero hay que decir que aunque la voluntad de Dios no puede cambiar su potencia, puede sin embargo determinar su efecto, pues la voluntad mueve a la potencia.

4. Respecto a lo cuarto hay que decir que el mismo concepto de lo obrado o de lo creado repugna al infinito. Por esto mismo, lo que se hace de la nada, tiene algún defecto, y existe en potencia, no es acto puro. Y por esta razón no puede equipararse al Primer Infinito, ni ser el mismo infinito.

---

[10] Cfr. Averroes, *In VIII Physicorum*, com 79 in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. IV (Venezia 1562), Minerva, Frankfurt a. M. 1962, f. 425vM. Nació en Córdoba en 1126 y murió en 1198. Destaca entre los comentadores árabes de Aristóteles, y por esto se le llamó entre los latinos el *Comentador* por antonomasia. La recepción de Aristóteles en el siglo XIII estuvo mediada por la interpretación de Averroes, lo cual produjo innumerables problemas con la aceptación cristiana del filósofo griego. En efecto, la doctrina averroista de la eternidad del mundo y de la unidad del intelecto agente comprometían doctrinas cristianas centrales. Los averroistas latinos usaron la concepción averroista de la doble verdad en su propia defensa.

[11] Cfr. (L).

5. Respecto a lo quinto hay que decir que el infinito como privación y propiedad de la cantidad, repugna a la simplicidad, pero no el infinito como negación.

6. Respecto a lo sexto hay que decir que aquella objeción es válida para el infinito en sentido de privación.

7. Respecto a lo séptimo hay que decir que algo puede ser distinto de dos modos. Uno por alguna cosa característica suya; por ejemplo, el hombre se distingue del asno por la diferencia racional y tal distinción conviene al ser finito, porque lo característico determina a un ser respecto de algo. Otro modo por sí mismo; y así Dios es distinto de todas las cosas, porque nada puede añadírsele. Por lo tanto, no es necesario que sea finito ni Él mismo ni las demás cosas que a Él mismo se refieren.

8. Respecto a lo octavo hay que decir que el fin, ya que es perfección, se atribuye a Dios de modo nobilísimo, a saber, puesto que Él mismo es esencialmente fin, no se le llama finito.

9. Respecto a lo noveno hay que decir que como la cantidad puede considerarse infinita según una dimensión y no según otra, o infinito según toda dimensión, así también en los efectos. Es posible, pues, que alguna criatura pueda producir efectos en sí y por sí infinitos en algún aspecto; por ejemplo, en su misma especie según el número, pero en este caso la naturaleza de todos los efectos es finita; por ejemplo, está limitada a una especie determinada, como si considerásemos infinitos los hombres o los asnos. Pero no es posible que exista criatura alguna que pueda obrar efectos infinitos de todos los modos según número, especie y género, sino que esto sólo es propio de Dios, y de la misma manera, sólo su potencia es absolutamente infinita.

10. Respecto a lo décimo hay que decir como al octavo.

11. Respecto a lo undécimo hay que decir que esta argumentación es válida para el citado infinito como privación.

12. Y de la misma manera hay que decir respecto a lo duodécimo.

13. Respecto a lo decimotercero hay que decir que Dios siempre obra con toda su potencia; pero el efecto es limitado por el imperio de la voluntad y el orden de la razón.

ARTÍCULO 3

Si aquellas cosas que son imposibles para la naturaleza son posibles para Dios

Y parece que no.

Objeciones. 1. Cierta glosa[1] a *Romanos* XI, 24, afirma que como quiera que Dios es el autor de la naturaleza, no puede obrar contra ella. Por tanto, las cosas que son imposibles para la naturaleza son contra la naturaleza. Luego Dios no puede hacerlas.

2. Además, todo lo que en la naturaleza es necesario puede demostrarse. Y todo lo que es imposible en ella no puede ser demostrado. Pero en toda conclusión de una demostración se incluyen los principios de la demostración; en todos los principios de la demostración se encierra este principio: que la afirmación y la negación no son verdad al mismo tiempo. De modo que este principio se incluye en cualquier imposibilidad de la naturaleza. Pero Dios no puede hacer que la afirma-

---

[1] *Contra naturam insertus*. Las glosas son explicaciones del texto bíblico extraídas de los escritos de los Padres de la Iglesia o de otros escritores que estaban escritas en los códices junto al texto mismo de las Escrituras. Una glosa se diferencia de un comentario en que este último es una exposición de las palabras no por su agrupación sino por su sentido; por el contrario, una glosa es la exposición de una frase atendiendo a las palabras. Por lo tanto, se dice glosa de *glossa*, esto es, *lengua*, ya que la misma lengua no sólo se adecua al significado del texto, sino también se ajusta a las palabras que se han de emplear y aclaran su sentido (Cit por Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendent la première moitié du XII siècle*, París 1909, 55, nota 2). Sin embargo en las obras de Santo. Tomás, *glossa* indica cualquier interpretación de las Sagradas Escrituras. Entre las glosas, se encuentran las glosas *interlineales,* porque se escribían entre la líneas del texto de la Biblia, o *glossa ordinaria*, y las glosas *marginales*, que se escribirán en los márgenes de las Sagradas Escrituras, y cuyo autor más destacable fue Walafridus Strabo († 849). De las *glossas interlineales* el autor por antonomasia es Anselmo de Laon († 1117).

ción y la negación sean verdaderas a la vez, como decía el interlocutor. Luego no puede hacer nada imposible en la naturaleza.

3. Además, bajo Dios existen dos principios, razón y naturaleza. Pero Dios, no puede hacer las cosas que son imposibles para la razón, por ejemplo que el género no se predique de la especie. Luego tampoco las cosas que son imposibles para la naturaleza.

4. Además, como lo falso y lo verdadero se refieren al conocimiento, así lo posible y lo imposible se refieren a la acción. Pero aquello que es falso en la naturaleza, Dios no lo puede conocer. Por tanto, lo que es imposible en la naturaleza, Dios no puede hacerlo.

5. Además, cuando algo es igual en uno y en todos, lo que se prueba de uno se entiende probado en todos; por ejemplo, si se prueba en un triángulo, que la suma de los tres ángulos es igual a dos rectos, se entiende que está probado para todos. Pero por la misma razón parece sobre todo imposible que Dios pueda y no pueda aquello; bien desde el punto de vista del obrar, pues la potencia divina es infinita, bien desde el punto de vista de las cosas obradas, pues todas las cosas tienen potencia obediencial a Dios. Luego si alguna cosa es tan imposible por naturaleza que no pueda hacerse, como decía el interlocutor, parece que no puede hacer nada imposible.

6. Además, en II *Timoteo*. 2, 13, se dice: "Fiel es Dios, que no puede negarse a sí mismo". Se negaría a sí mismo, como dice la *Glosa*, si no cumpliera la promesa. Como la promesa de Dios viene de Dios, de este modo toda la verdad viene de Dios porque, como dice la *Glosa* de Ambrosio[2]: "Nadie puede decir, Señor Jesús, o cualquier verdad, que se diga, sino por el Espíritu Santo". Luego no puede obrar contra algo verdadero. Por otra parte obraría contra la verdad, si obrase algo imposible. Luego Dios no puede hacer algo imposible para la naturaleza.

---

[2] Cfr. Pseudo Ambrosio, *In epistulam B. Pauli ad Corinthos primam, 12, 3* (PL 17, col. 258). El desconocido autor de este comentario, erróneamente atribuido a San Ambrosio, es llamado actualmente Ambrosiastro.

7. Además, Anselmo dice[3] que la mínima cosa inconveniente es imposible para Dios. Pero si el inconveniente fuese que la afirmación y la negación fuesen a la vez verdad, entonces el entendimiento quedaría paralizado. Luego Dios no puede hacer esto; y así no puede hacer todas las cosas que son imposibles para la naturaleza.

8. Además, ningún artífice puede trabajar en contra de su arte, puesto que el principio de su operación es el arte. Pero Dios obraría contra su arte, si hiciera algo imposible para la naturaleza, ya que el orden de la naturaleza, en base al cual algo es imposible, depende del arte divino. Luego Dios, etc.

9. Además, es más imposible lo que es imposible por sí que lo que es imposible por accidente. Pero Dios no puede obrar lo que es imposible por accidente, por ejemplo que esto que fue, no haya sido, como es claro para Jerónimo[4] que dice que, aun cuando Dios pueda obrar en los demás aspectos, no puede hacer una virgen de una mujer que dejó de serlo; y para Agustín[5], y para el Filósofo[6]. En consecuencia, Dios no puede hacer en la naturaleza lo que en sí es imposible.

POR EL CONTRARIO. 1. Está lo que dice *Lucas* 1, 37: "porque ninguna cosa es imposible para Dios"[7].

2. Además, toda potencia que pueda hacer una cosa y no otra es una potencia limitada. Luego si Dios puede hacer los

---

[3] Cfr. San Anselmo de Canterbury, *¿Por qué Dios se hizo hombre?,* I, 20. *Obras completas de San Anselmo,* trad. Julián Alameda, BAC, Madrid, 1952.

[4] Cfr. San Jerónimo, *Epístola 22 ad Eustochium, 5, Sobre la custodia de la virginidad,* en *Epistolario,* trad. Juan B. Valero, BAC, Madrid, 1993. Nació en Estridón (Dalmacia) alrededor del año 347, y murió cerca de Belén el 419. Padre de la Iglesia Latina, a quien debemos la versión latina del texto de las S. Escrituras (*Vulgata*).

[5] Cfr. San Agustín, *Contra Fausto maniqueo* 26, 5. En castellano *Réplica al maniqueo Fausto* en *Obras completas*, T. XXXI, trad. Pío de Luis, BAC, Madrid, 1993.

[6] Cfr. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139b 5- 11.

[7] En el original latino de la *Vulgata*: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*

posibles en la naturaleza y no los imposibles, o estos imposibles y no aquellos, parece que la potencia de Dios sea limitada, lo que va contra lo anteriormente determinado. Luego etc.

3. Además, todo aquello que no está limitado por algo que existe realmente, no puede ser impedido por nada que exista en la realidad. Pero Dios no está limitado por nada que exista en la realidad. Luego por nada que exista en la realidad puede ser impedido; y así la verdad de este principio 'Afirmación y negación no pueden ser verdad a la vez', no puede ser un obstáculo para la acción de Dios. Y del mismo modo todos los demás principios.

4. Además, las privaciones no se dan en mayor o menor grado. Pero lo imposible se dice según la privación de la potencia. Luego si hay un imposible que Dios puede hacer, como dar la vista a un ciego, por la misma razón, parece que puede hacerlo todo.

5. Además, todo lo que se enfrenta a algo, se enfrenta en razón de alguna oposición. Pero nada se opone a la potencia divina, como se evidenció antes. Luego nada puede enfrentársele; y así puede hacer todos los imposibles.

6. Además, como la ceguera es opuesta a la vista, así la virginidad al parto. Pero Dios hizo que una virgen, permaneciendo virgen, diera a luz. Luego, por la misma razón, puede hacer que el ciego, siendo ciego, vea, y puede hacer que la afirmación y la negación sean verdad a la vez, y en consecuencia, todos los imposibles.

7. Además, es más difícil unir formas sustanciales diversas que formas accidentales. Pero Dios unió en una las formas substanciales máximamente diversas, a saber, la divina y la humana, que difieren como lo creado de lo increado. Por tanto, mucho más fácilmente puede unir dos formas accidentales en una, de modo que haga que una cosa sea a la vez blanca y negra. Y así igual que antes.

8. Además, supuesto que se ha negado del objeto definido un carácter que pertenece a su definición, de eso se sigue que existan a la vez dos caracteres contradictorios, por ejemplo que el hombre no sea racional. Pero terminar en dos puntos es

la definición del segmento[8]. Luego si alguien niega este carácter del segmento, se sigue que dos contrarios existan a la vez. Pero Dios hizo esto cuando se presentó ante los discípulos con las puertas cerradas[9]. Entonces, en efecto, hubo dos cuerpos a la vez, y así se sigue también que dos segmentos se acababan sólo en dos puntos, y cada uno de ellos en dos puntos. Luego Dios puede hacer que la afirmación y la negación sean a la vez verdaderas, y en consecuencia puede hacer toda imposibilidad.

RESPUESTA. Hay que decir que según el Filósofo[10], lo posible e imposible se dice de tres modos. De un modo en relación a alguna potencia activa o pasiva; por ejemplo, se dice que al hombre le es posible pasear por su potencia de caminar, pero le es imposible volar. De otro modo, no en relación a alguna potencia, sino en sí mismo, como cuando decimos posible lo que no es imposible, y llamamos imposible a lo que necesariamente no existe. De un tercer modo, (se dice que es posible) en relación a la potencia matemática que se trata en la geometría, como cuando se dice que la línea es una potencia conmensurable, porque su cuadrado es conmensurable[11]. Pasando por alto esta última posibilidad, consideremos los otros dos modos.

Hay que saber que lo imposible que se dice, no en relación a una potencia, sino en sí mismo, se dice tal en razón de la incoherencia de los términos. Toda incoherencia de los términos se da en razón de alguna oposición; en toda oposición se incluyen la afirmación y la negación, como se prueba en el libro X de la *Metafísica*[12]; por eso en toda imposibilidad de este tipo se implica que la afirmación y la negación existan a la vez. Esto no puede ser atribuido a ninguna potencia activa,

---

8 En el original latino: *lineae recta*.

9 *Jn*, 20, 19.

10 Cfr. Aristóteles, *Metafísica,* V, 12, 1019b, 21-34.

11 En este caso hay que entender la longitud de la línea que es numéricamente conmensurable.

12 Cfr. Aristóteles, *Metafísica,* X, 4, 1055a 38b 1.

como es evidente por lo que sigue. Toda potencia activa es consecuencia de la actualidad y de la entidad de lo que es.

Cada agente puede producir por naturaleza algo semejante a sí mismo; por eso, toda acción de la potencia activa se termina en el ser. Pues aunque, en efecto, alguna vez por una acción algo llegue al no ser, como es evidente en la corrupción, sin embargo, esto no es, sino en cuanto el ser de uno es incompatible con el ser del otro, como el ser de lo cálido es incompatible con el ser de lo frío, y por esto el calor genera lo cálido como intención principal, pero que suprima lo frío se sigue como consecuencia. Que la afirmación y la negación sean a la vez no puede tener razón de ente, ni tampoco de no ente, porque el ser excluye al no ser y el no ser excluye al ser, por eso ni principalmente ni como consecuencia puede ser término de alguna acción de la potencia activa.

En cambio, lo imposible en relación a alguna potencia puede verse en dos modos distintos. Un modo por el defecto de la propia potencia originado en sí misma, porque evidentemente no puede extenderse a aquel efecto, como cuando un agente natural no puede cambiar alguna materia. De otro modo, a partir de un principio extrínseco, como cuando la potencia de algo está impedida o atada. Así por tanto, se dice que algo es imposible que sea hecho de tres modos. Un modo por causa del defecto de la potencia activa, ya sea para cambiar la materia, ya sea por cualquier otro defecto; otro por causa de que algo se resista o se lo impida; un tercer modo por aquello que se dice que es imposible hacerse, porque no puede ser término de la acción.

Luego las cosas que son imposibles para la naturaleza según el primer o segundo modo, Dios puede hacerlas, porque su potencia, puesto que es infinita, no sufre ningún defecto, ni hay materia que no pueda cambiar libremente. En efecto, no puede resistirse a su potencia. Pero lo que se dice imposible según el tercer modo, Dios no puede hacerlo, puesto que Dios es Acto en el más alto grado y ente principal. Por eso, su acción no puede ser dirigida al ente en primer lugar, y al no ente como consecuencia. Y no puede hacer que la afirmación y la negación sean verdad a la vez, ni aquellas cosas en las que se incluye esta imposibilidad. No se dice que no puede

hacer esto por causa del defecto de su potencia, sino por defecto de posibilidad de aquello que carece del carácter de posible; por esto mismo algunos prefieren decir que Dios puede hacer algo, pero algo no puede ser hecho.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero se ha de decir que por la palabra de Agustín en una glosa no se ha de entender que Dios no pueda hacer otra cosa que lo que haga la naturaleza, cuando Él mismo frecuentemente obra contra el curso habitual de la naturaleza; pero todo lo que hace en las cosas no va contra la naturaleza, sino que es de Su naturaleza, por que Él mismo es creador y ordenador de la naturaleza. Así, parece que, en efecto, en las cosas naturales cuando algún cuerpo inferior es movido por el superior, este movimiento le es natural, aunque no parezca conveniente al movimiento que naturalmente tiene por sí mismo; por ejemplo el mar se mueve según flujo y reflujo por la luna y este movimiento le es natural como dice el Comentador[13], aunque el agua según su mismo movimiento natural sea llevada hacia abajo[14]; y de este modo todas las criaturas tienen lo hecho por Dios en ellas como si fuera natural. Y por esto en ellas se distinguen dos tipos de potencia: una natural que se refiere a las propias operaciones o movimientos; y otra

---

[13] Cfr. Averroes, *Commentarium magnum in III de Caelo, com 20, in Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Vol. V (Venezia 1562), Minerva, Frankfurt a. M. 1962, ff. 187vH-188rB.

[14] La física aristotélica, de la que depende Santo Tomás, explica los movimientos de los cuerpos terrestres como movimientos hacia arriba y hacia abajo, provocados por la tendencia a buscar, cada uno, su lugar natural, teniendo en cuenta la distinción de los mismos en ligeros –fuego y aire– y pesados –tierra y agua–. Además de estos movimientos así llamados naturales, existen otros que se llaman violentos porque son provocados por una causa externa que incide directamente sobre ellos. De esto último procede el hecho de que ciertos movimientos deban ser considerados naturales también, aunque se desvíen del que se supone era su lugar natural. Por eso, se llega a la conclusión acertada de que el movimiento de las mareas, provocado por la luna, es también natural.

que se dice obediencial, respecto a aquellas cosas que reciben de Dios[15].

2. Respecto a lo segundo se ha de decir que en toda imposibilidad está implicada la simultaneidad de la afirmación y la negación por el hecho de que es imposible; pero las cosas que son imposibles a causa de un defecto de la potencia natural, por ejemplo que un ciego llegue a ver, o algo similar, como no son cosas imposibles en sí, no implican un imposible de este tipo, según ellas mismas, sino por comparación a la potencia natural para la cual son imposibles. Por ejemplo, si decimos que la Naturaleza puede hacer ver a un ciego, implica el imposible antedicho, porque la potencia de la naturaleza está determinada a una cosa, y lo que se le atribuye está más allá de ella.

3. Respecto a lo tercero se ha de decir que los imposibles para la filosofía racional[16] no son tales en relación a una potencia, sino por sí mismos, porque lo que pertenece a la filosofía racional no está sujeto a la materia o a otras potencias naturales.

4. Respecto a lo cuarto se ha de decir que lo que es falso en la naturaleza, es falso absolutamente y por lo tanto no hay semejanza.

5. Respecto a lo quinto se ha de decir que no es idéntica la razón de toda imposibilidad, porque algunas cosas son imposibles por sí y algunas respecto de alguna potencia, como se ha dicho antes. Y el hecho de que ambas estén referidas de modo diferente a la potencia divina, no impide la infinitud de la potencia divina, ni la obediencia de la criatura.

6. Respecto a lo sexto se ha de decir que Dios no destruye lo que ya era verdadero, porque no hace que lo que era verdadero no haya sido; pero hace que no sea verdadera una cosa, que de otra manera sería verdadera. Por ejemplo cuando

---

[15] La distinción que hace Santo Tomás entre potencia natural y potencia obediencial viene a salvar la posibilidad de que Dios puede ir más allá de la naturaleza obrando el milagro, o actuando por la gracia. La criatura puede llegar a ser algo en base a la simple naturaleza, o bien, superando ésta, puede acoger asimismo otra acción de Dios, que evidentemente no destruye la misma naturaleza.

[16] Se refiere a la lógica.

resucita un muerto, hace que no sea verdadero que él está muerto, que de otro modo sería verdad. O bien, hay que afirmar, que no hay semejanza, pues de que Dios no cumpla una promesa se sigue que no es veraz. En cambio, de que destruya su efecto, esto no se sigue, porque no ordenó que su efecto permaneciera siempre, como ordenó que se cumpliera su promesa.

7. Respecto a lo séptimo se ha de decir que no puede hacer que una afirmación y una negación sean al mismo tiempo, no porque sea inconveniente, sino por la razón anteriormente dicha.

8. Respecto a lo octavo se ha de decir que el arte de Dios no sólo se extiende a las cosas que son hechas sino a muchas otras. Por eso, cuando cambia el curso de la naturaleza en algo, no obra por eso contra su arte.

9. Respecto a lo noveno se ha de decir que se dice imposible por accidente que Sócrates no haya corrido, si ha corrido. Que Sócrates corra o no corra, en sí mismo considerado, es contingente, pero por esta implicación, ya que ha pasado, se hace imposible por sí mismo que no haya pasado. Y, en consecuencia, se dice imposible por accidente, como si lo fuera por alguna cosa que se le añade. Por otro lado, eso que se le añade es imposible en sí mismo e implica claramente contradicción, pues, en efecto, decir que fue y no fue es contradictorio y se sigue[17] que el pasado no haya pasado.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRARIO. 1. Respecto a lo primero que en contra se objeta, se ha de decir que la palabra no se dice sólo a lo que se pronuncia por la boca, sino también a lo que es concebido por la mente. Por otro lado, no puede concebirse en la mente que afirmación y negación sean verdaderas a la vez, como se ha probado en el libro IV de la *Metafísica,* y por consiguiente ninguna de las cosas en las que esto está incluido. En efecto, puesto que las opiniones contrarias lo son en virtud de lo que hay en

[17] Se prefiere la lectura de (P): *quod sequitur* a la de (M): *quo sequitur*.

ellas de contrario, según el Filósofo[18], se deduce lo mismo, que las opiniones contrarias no se dan a la vez. Y así no se va contra la palabra del Ángel, si se dice que Dios no puede obrar los imposibles antes mencionados.

2. Respecto a lo segundo se ha de decir que la potencia de Dios no puede obrar los imposibles antedichos por déficit de razón de posibilidad; por eso la potencia de Dios no se dice que es limitada, aunque no pueda hacerlos.

3. Respecto a lo tercero se ha de decir que de Dios no se afirma que no puede hacer una cosa, como si encontrase algún obstáculo, como se ha dicho[19], sino porque no puede ser el término de la acción de alguna potencia activa.

4. Respecto a lo cuarto se ha de decir que la privación no admite más o menos intensidad en sí misma. Sin embargo, puede admitir un más o un menos en relación con la causa, como se dice más ciego a quien le han sacado un ojo que al que ha perdido la visión por causa de un humor que se la impide. Y del mismo modo se dice más imposible aquello que es por sí imposible, que lo que es simplemente imposible.

5. Respecto a lo quinto se ha de decir, como ya se ha hecho[20], que de Dios no se afirma que no puede algo porque sea impedido por alguna circunstancia, sino por las razones antes mencionadas.

6. Respecto a lo sexto se ha de decir que la virginidad no se opone al parto como la ceguera a la vista. Pero se opone a la cópula viril sin la cual la naturaleza no puede obrar el parto. Sin embargo, Dios sí puede.

7. Respecto a lo séptimo se ha de decir que aquellos opuestos, creado e increado, no se refieren en Cristo al mismo aspecto de Él, sino en relación a sus distintas naturalezas; por eso no se deduce que Dios pueda hacer que los opuestos pertenezcan a un mismo individuo, y en relación al mismo aspecto.

---

[18] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005b 26-32.

[19] En la respuesta.

[20] En la respuesta.

8. Respecto a lo octavo se ha de decir que cuando Cristo entró por las puertas cerradas, y dos cuerpos fueron a la vez, no hubo nada en contra de los principios de la geometría, pues de dos puntos de cuerpos diversos de una parte sola no se determina un segmento, sino dos. Aunque dos líneas matemáticas son distinguibles sólo por su posición, de este modo no puede entenderse que existan dos líneas tales a la vez. Sin embargo, dos segmentos naturales se distinguen por su sujeto; así que, supuesto que dos cuerpos sean a la vez, se sigue que dos segmentos son a la vez, y dos puntos, y dos superficies.

ARTÍCULO 4

Si la posibilidad o imposibilidad de algo se ha de considerar en relación a las causas inferiores o a las superiores

Y parece que según las superiores.

1. Porque como explica cierta glosa en I *Corintios* 1, 20: Fue una necedad de los sabios del mundo que juzgaron posible e imposible según lo que veían en la naturaleza de las cosas. Luego no se ha de juzgar sobre posible e imposible según las causas inferiores, sino según las superiores.

2. Además, según el Filósofo[1], aquello que es primero en cada género, es la medida de todas las cosas que son del mismo género. Ahora bien, la potencia divina es la primera potencia. Por tanto, según ella debe juzgarse algo posible e imposible.

3. Además, en cuanto una causa influye más en el efecto, tanto más debe juzgarse según ella. Y la causa primera influye en el efecto más que la causa segunda. Por tanto, debe juzgarse más en relación a la causa primera acerca del efecto. Por lo mismo, los efectos deben juzgarse posibles e imposibles en relación a las causas superiores.

4. Además, dar vista a un ciego es imposible en relación a las causas inferiores y sin embargo es posible, pues ocurre alguna vez. En consecuencia, no se ha de juzgar si algo es imposible en relación a las causas inferiores, sino en relación a las superiores.

5. Además, que el mundo tuviera que existir era posible antes de que realmente existiera. No fue posible en relación a las causas inferiores. Luego, lo mismo que lo primero.

---

[1] Cfr. Aristóteles. *Metafísica*, X, 1, 1052b, 18-19.

POR EL CONTRARIO. 1. Un efecto debe juzgarse posible en relación con la causa de la que recibe la posibilidad. Más el efecto recibe la posibilidad, o la contingencia, o aún la necesidad, de la causa próxima y no de la remota. Por ejemplo, el mérito recibe la contingencia en virtud del libre albedrío, que es la causa próxima, y no se vuelve necesaria en virtud de la predestinación divina, que es la causa remota. Luego, algo debe reputarse como posible o imposible en relación a las causas inferiores, que son las próximas.

2. Además, lo que es posible en relación a las causas inferiores, también es posible en relación a las causas superiores y así, es posible de todos los modos. Mas lo que es posible en todos los sentidos, es posible en absoluto. Luego, en relación a las causas inferiores se ha de juzgar algo como posible en absoluto.

3. Además, las causas superiores son necesarias. Pues si por ellas se hubieran de juzgar lo efectos, todos los efectos serían necesarios, lo cual es imposible.

4. Además, para Dios todo es posible. Luego si se juzga en relación a Él lo posible e imposible, nada en absoluto es imposible, lo cual es ilógico.

5. Además, los nombres se han de usar de acuerdo con lo que habla la mayoría[2]. Pero los hombres hablan sobre la potencia de modo que estén en este orden: potencia, disposición, necesidad y acto[3]. Y todo esto se encuentra en las causas inferiores, no en las superiores. Luego no se ha de juzgar sobre la posibilidad de las cosas en relación a las causas superiores, sino en relación a las inferiores.

---

[2] Se ha elegido la lectura de (P): *utuntur*, a la de (M): *loquuntur*.

[3] En este caso parece que Santo Tomás usa la palabra potencia en el sentido de potencia pasiva puesto que, *potencia, disposición, necesidad y acto*, describen el orden que va desde la pura potencialidad al acto. De este modo, se trata de las distintas maneras en que un *sustrato pasivo* puede recibir una *forma activa*.

RESPUESTA: El juicio sobre lo posible e imposible puede considerarse de dos modos: uno por parte de los que juzgan; otro por parte de lo que se juzga. En cuanto al primero, se ha de saber que si hay dos ciencias, de las que una considera las causas más altas, y la otra las menos altas, el juicio no se toma en ambas del mismo modo, sino en relación a las causas que una y otra considera, como se ve claramente en un médico y un astrólogo. El astrólogo considera las causas supremas y el médico en cambio, las causas próximas. Por eso el médico dará su juicio sobre la salud o muerte del enfermo en relación a las causas próximas, esto es la fuerza de la naturaleza y la fuerza de la enfermedad. El astrólogo, en cambio, lo juzga en relación a las causas remotas, por ejemplo, de acuerdo con la posición de los astros[4].

Del mismo modo hay que ver el caso en cuestión. Hay pues, dos tipos de sabiduría: a saber, la sabiduría mundana, que llamamos filosofía, que considera las causas inferiores, esto es, las causas causadas, y juzga según ellas, y la sabiduría divina, que llamamos teología, que considera las causas superiores, esto es las divinas, y juzga de acuerdo con estas. Llamamos causas superiores a los atributos divinos, como la sabiduría, bondad y voluntad divinas y los atributos semejantes.

Pero se ha de tener en cuenta que no tiene sentido plantear esta cuestión en relación a los efectos que sólo pueden ser producidos por causas superiores, esto es, que sólo Dios puede hacer, pues éstos no conviene llamarlos posibles o imposibles en relación a las causas inferiores. Esta cuestión se refiere a aquellos efectos que proceden de causas inferiores, pues son efectos de las inferiores y de las superiores, y así se puede llegar a la duda. Del mismo modo esta cuestión no tiene

---

[4] La comparación que establece Santo Tomas entre el médico y el astrólogo puede extrañarnos si no tenemos en cuenta la situación de la cultura medieval. Antiguamente a los astros se les atribuía una cierta influencia sobre la salud de los hombres. Los árabes habían unido astronomía y astrología y, por este motivo, en el medioevo la astronomía era enseñada en la facultad de medicina. Se trataba de calcular las posiciones de los astros para poder calcular sus consecuencias desde el punto de vista médico.

lugar en aquellas cosas posibles e imposibles, que no se dicen en relación a alguna potencia, sino en sí mismas. Los efectos de las causas segundas, por el contrario, según el juicio del teólogo, se dicen posibles e imposibles en relación a las causas superiores, mientras que según el juicio del filósofo se llaman posibles o imposibles en relación a las causas inferiores.

En segundo lugar, si se considera este juicio en cuanto a la naturaleza de aquello que se juzga, está claro que los efectos deben juzgarse posibles, en relación a las causas próximas, puesto que la acción de las causas remotas se determina en relación a las causas próximas, a las cuales señalan principalmente los efectos, y, por tanto, en relación a ellas se forma principalmente el juicio sobre los efectos. Y esto queda claro también con el ejemplo de la potencia pasiva, pues propiamente hablando, la materia no se dice en potencia de algo que es remoto, como la arcilla a la copa, sino de lo que es próximo, pudiendo llegar a estar en acto por un motor, como evidencia el Filósofo[5]. Por ejemplo, el oro es una copa en potencia, llegando a serlo en acto, sólo por el artífice. Y del mismo modo los efectos, en cuanto a su naturaleza, sólo se dicen posibles o imposibles por sus causas próximas.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero hay que decir que los sabios del mundo son llamados necios porque las cosas que son imposibles según las causas inferiores, las juzgaban simple y absolutamente imposibles, incluso para Dios.

2. Respecto a lo segundo hay que decir que la comparación de lo posible a la potencia, no es como lo medido a la medida, sino como del objeto a la potencia. Ocurre, sin embargo, que la potencia divina es medida de todas las potencias.

3. Respecto a lo tercero hay que decir que aunque la causa primera influya máximamente en el efecto, sin embargo su influencia se determina y especifica por la causa próxima, y

---

5 Cfr. Aristóteles, *Metafísica,* IX, 7, 1048b 37-1049a 11.

consiguientemente el efecto imita la semejanza de la causa próxima.

4. Respecto a lo cuarto hay que decir que aunque dar la vista a un ciego sea posible para Dios, sin embargo no puede decirse posible en absoluto.

5. Respecto a lo quinto hay que decir que el mundo que tenía que existir fue posible respecto de las causas superiores, por lo que esto no corresponde a la cuestión presente. Y por tanto esta frase: 'el mundo tenía que existir', es posible no sólo según la potencia activa divina, sino también según sí misma, porque los términos no son incompatibles.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRARIO. 1. Respecto a lo primero que en contra se objeta hay que decir que esta argumentación es válida en cuanto a la naturaleza del efecto de lo que se juzga.

2. Respecto a lo segundo hay que decir que aunque aquello que es posible en relación a las causas inferiores sea también posible en relación a las superiores, sin embargo, respecto a lo imposible no es igual y es más verdadero lo contrario. Por eso, no se deduce que se deba tomar un juicio universal o universalmente sobre lo posible e imposible en relación a las causas inferiores.

3. Respecto a lo segundo hay que decir que no se juzgan imposibles o posibles algunas cosas en relación a ciertas causas porque sean semejantes a tales causas en la posibilidad o imposibilidad, sino porque son posibles o imposibles para aquellas causas.

4. Respecto a lo cuarto hay que decir que, según la consideración del teólogo, todas aquellas cosas que no son en sí imposibles, se dicen posibles, según aquello de *Marcos* 9, 22: "Todo es posible para el que cree", y "Nada hay imposible para Dios"[6].

5. Respecto a lo quinto hay que decir que aunque todas aquellas cosas no se cuenten entre las causas superiores, sin

---

[6] *Lucas* 1, 37

embargo están subordinadas a las causas superiores y, por tanto, aquel razonamiento es válido para la potencia pasiva y no para la activa, de la que ahora hablamos.

ARTÍCULO 5

Si Dios puede hacer lo que no hace y dejar de hacer lo que hace

Y parece que no.

OBJECIONES. 1. Dios puede hacer sólo lo que sabe de antemano que hará. Pero sabía de antemano que hará sólo lo que hace. Luego Dios puede hacer sólo lo que hace.

2. Pero dice el interlocutor que esta argumentación es válida para la potencia en orden a la presciencia, no para la potencia absoluta. Por el contrario, la realidad divina es más inmóvil que la humana. Pero en nosotros, las cosas que fueron no pueden no haber sido. Por tanto, mucho menos lo que Dios previó no puede no haberlo sabido de antemano. Pero, permaneciendo la presciencia, no puede obrar otras cosas. Luego, hablando en absoluto, Dios no puede hacer otra cosa que lo que hace.

3. Además, tal como es inmutable la divina naturaleza, lo es la divina sabiduría. Pero los que pensaban que Dios obraba por necesidad de la naturaleza, pensaban que no podía hacer otra cosa que lo que hizo. Luego, igualmente debemos pensar que Dios hace las cosas según el orden de la sabiduría.

4. Pero el interlocutor objetaba[1] que esta argumentación es válida para la potencia regulada por la sabiduría, y no para la potencia absoluta. Por el contrario, aquellas cosas que no pueden ser hechas de acuerdo con el orden de la sabiduría, es imposible en absoluto que se digan en Cristo Hombre, por mucho que aquellas cosas posean potencia absoluta. En efecto, se dice en *Juan* 8, 55: "Si dijera que no lo conozco, sería mentiroso como vosotros". Cristo podía pronunciar estas palabras. Sin embargo, porque resulta contra el orden de la sa-

---

[1] Se ha seguido la lectura de (V): *Sed dicebat respondens*, en vez de (M): *Sed dicet respondens*.

biduría, se dice absolutamente que Cristo no podía mentir. Luego con mayor razón, hablando absolutamente, Dios no puede lo que no es según el orden de la sabiduría.

5. Además, en Dios no se pueden dar dos cosas contradictorias al mismo tiempo. Pero lo absoluto y lo regular implican contradicción, pues lo absoluto es considerado según sí mismo; sin embargo aquello que es regulado, tiene su orden en otro. Luego en Dios no debe ponerse una potencia absoluta y una regulada.

6. Además, la potencia y la sabiduría de Dios son iguales. Una no supera a la otra. La potencia sin la sabiduría no puede existir, y, por lo mismo, la potencia divina está regulada por la sabiduría.

7. Además, lo que Dios hizo es justo. No puede hacer sino lo que es justo. Luego no puede hacer sino lo que hizo y hará.

8. Además, es propio de la bondad divina que no sólo se comunique, sino que se comunique con un orden perfecto. Y así, las cosas que Dios hace, son hechas con orden; fuera del orden, Dios no puede obrar. Luego no puede hacer otras cosas que las que hace.

9. Además, Dios no puede hacer sino lo que quiere, porque en los agentes voluntarios la potencia sigue a la voluntad, o al imperio. Pero no quiere sino lo que hace. Luego no puede hacer sino lo que hace.

10. Además, Dios, como el más sabio agente nada hace sin una idea. Dionisio dice[2] que las ideas por las que Dios obra son productoras de las cosas existentes. Las cosas existentes son las que son, y así Dios no tiene ideas sino de aquellas cosas que existen. Luego no puede hacer sino lo que hace.

11. Además, según los filósofos, las cosas naturales proceden del primer motor, que es Dios, como las artificiales del artífice, y así Dios obra como un artífice. Pero el artífice no obra sin la forma o la idea de su obra. La casa que está en la materia, deriva en efecto, como casa, de la que está en la

---

[2] Cfr. Dionisio Areopagita, *De los nombres de Dios* 5, 8, en *Obras completas,* trad. Teodoro H. Martín, BAC, Madrid, 1990.

mente del arquitecto, según el Filósofo[3]. Pero Dios no tiene ideas sino de las cosas que hizo, hace, o hará. En consecuencia, excepto esto, Dios no puede hacer nada.

12. Además, Agustín en el libro de *Sobre el Símbolo* escribe: "Dios no puede hacer sino sólo lo que no quiere"[4]. Pero no quiere sino lo que hace. Luego no puede sino lo que hace.

13. Además, Dios no puede cambiar. Por tanto, no puede escoger entre los contrarios, y así su potencia está determinada a uno solo de ellos. Luego no puede hacer sino lo que hace.

14. Además, cualquier cosa que Dios hace o deja de hacer, la hace o deja de hacer por la mejor razón. Pues Dios no puede hacer algo o dejar de hacerlo sino por la mejor razón. Luego no puede hacer ni dejar de hacer, sino lo que hace o deja de hacer.

15. Además, es propio de lo mejor que conduzca a lo óptimo, según Platón[5], y así Dios, como es lo mejor, hace lo mejor. Pero lo mejor en grado superlativo es unívoco. Luego Dios no puede obrar de otro modo o hacer otras cosas de las que hizo.

PERO AL CONTRARIO. 1. Cristo, Dios y hombre, dijo en *Mateo* 26, 53: "¿Acaso crees que no puedo pedir a mi Padre?". De hecho Cristo podía hacer alguna cosa que no hacía.

2. Además, en *Efesios* 3, 20 está escrito: "Al que tiene poder para hacer superabundantemente todas las cosas que pen-

---

[3] Cfr. Aristóteles, *La reprodución de los animales*, II, 1, trad. Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1994.

[4] Se prefiere la lectura de (V): *Hoc solum Deus non potest quod non vult*, a la (M): *Hoc solum Deus non potest nisi quod non vult*. Cfr. San Agustín, *Sermón* 214 (*In traditione Symboli*), 3 (PL 38, col. 1067).

[5] Cfr. Platón. *Timeo*, 29e 30c, en *Diálogos,* trad. Mª Ángeles Durán y Francisco Lisi, Planeta de Agostini, Madrid, 1996. También *Timeo*, trad. Francisco de P. Samarach, Aguilar, Buenos Aires, 1966[2]. En el S. XIII los teólogos sólo podían leer en latín un fragmento de esta obra (17ª-53c), el *Menon,* el *Fedón* y el *Parménides*, aunque a través de fuentes indirectas conocían bien a Platón.

samos o pedimos"[6]. Sin embargo no lo hace todo. En consecuencia, puede hacer otra cosa, además de la que hace.

3. Además, la potencia de Dios es infinita. Esto no sería así, si se determinara sólo a lo que hace. Luego puede hacer alguna cosa, además de la que hace.

4. Además, Hugo de San Victor[7] afirma que la obra de Dios no es adecuada a su omnipotencia. Luego la potencia excede a la obra, y de este modo puede hacer más cosas de las que hace.

5. Además, la potencia de Dios es acto no limitado, porque no está limitado por nada distinto. Pero no sería así, si estuviera limitado por lo que hace. Por tanto, igual que antes.

RESPUESTA. Este error de que Dios no puede hacer sino lo que hace, procede de dos fuentes: En primer lugar procede de que algunos filósofos decían que Dios obra por necesidad natural. Si fuese así, como la naturaleza está determinada en un sentido[8], la potencia divina no se podría extender para obrar más de lo que hace. En segundo lugar procede de ciertos teólogos que consideran que las cosas han sido hechas por Dios de acuerdo con el orden de la justicia y de la sabiduría divinas, y afirmaban que Dios no puede trasgredir ese orden,

---

[6] La *Biblia de Jerusalén* traduce este texto del siguiente modo: *A Aquel que tiene poder para realizar todas las cosas incomparablemente mejor de lo que podemos pensar o pedir*. Pero hemos preferido una versión más pegada al texto latino usado por Santo Tomás.

[7] Hugo de San Victor. *De sacramentis christiane fidei,* I, ,II,22 (PL 176, col. 216). Conocido así por el muy célebre cenobio parisiense en el cual hizo el voto de la regla de los canónigos regulares y del que llegó a ser prior. Nació probablemente en Sajonía (1.097-1.101). Tuvo relación con todos los hombres ilustres de su tiempo. Y del mismo modo se esforzó metódicamente en la elaboración de las materias de casi todas las ciencias. Su obra principal es *De Sacramentis christianae fidei*, que fue la primera obra de síntesis de la teología medieval. Además constan muchas obras teológicas y místicas. Sobre todo sigue el pensamiento de S. Agustín, y así fue llamado el *otro Agustín* por sus coetáneos. Murió el año 1.141.

[8] La naturaleza no es libre, es decir, actúa siempre de forma determinada.

e insistiendo en esto, decían que Dios no puede hacer sino lo que hace. Se atribuye este error al maestro Pedro Abelardo[9].

A) Así pues, primeramente investiguemos la verdad o falsedad de estos. Y en primer lugar, de la primera posición. Que Dios no obra por necesidad natural es claro. En efecto, todo agente obra por un fin, puesto que todas las obras tienden al bien. Pero la acción del agente, en lo que sea conveniente al fin, conviene que se adapte a él y sea proporcionado, lo que no puede ser hecho sino por alguna inteligencia que conozca el fin, la razón de éste, su proporción y lo que le conduce al fin. De otra manera, la conveniencia de la acción al fin sería casual. Pero la inteligencia se preordena al fin, en ciertos casos en los que está unida al agente o al motor, como el hombre en su acción. En otros casos está separada, como es evidente en la flecha, que tiende a un fin determinado gracias a una inteligencia unida a ella, gracias a la inteligencia del hombre que la dirige. Para el que obra por necesidad natural es imposible que determine su propio fin, porque lo que es de esta condición es agente por sí mismo, y lo que es agente o motor por sí mismo, en él mismo se encuentra obrar o no obrar, moverse o no moverse, como se afirma en el libro VIII de la *Física*[10]. Esto no puede corresponderle si se mueve por necesidad, puesto que es determinado en un sentido.

Por eso, es necesario que a todo aquél que obra por necesidad natural el fin le sea determinado por alguien que sea inteligente. Porque, como afirman los filósofos, la obra de la naturaleza es obra de la inteligencia. Por eso, si alguna vez algún cuerpo natural está unido a alguna inteligencia, como puede observarse en el hombre, en relación a las acciones en las cuales la inteligencia de aquellos determina el fin, la naturaleza obedece a la voluntad, como se ve, por ejemplo, en el movimiento local del hombre. Pero no obedece, en relación a aquellas acciones en las cuales la inteligencia no determina el fin, por ejemplo, en el acto de la nutrición y crecimiento. Por esto, se puede colegir que es imposible que lo que obra por

---

[9] Cfr. Pedro Abelardo, *Theología Scholarium,* III,27-38 ed. C. J. Mews, Brepols, Turnhout 1987 (Corpus christianorum Continuatio Mediavalis, 13), 511-516.

[10] Cfr. Aristóteles, *Física*, VIII, 4, 255a 7-9.

necesidad natural, sea la primera causa agente, en cuanto que su fin está determinado por otro. Y así es imposible, evidentemente, que Dios obre por necesidad natural. Por eso el presupuesto de la primera postura es falso[11].

B) Así pues queda investigar la segunda postura, sobre la que se ha de saber que se dice de dos maneras que alguien no puede hacer algo. Una de un modo absoluto, cuando uno de los principios de los que son necesarios para la acción, no se extiende a aquella acción, por ejemplo, si el pie está fracturado el hombre no puede andar. La otra, por una precondición: establecido el opuesto de alguna acción, la acción no puede realizarse, por ejemplo, no puedo andar mientras estoy sentado. Puesto que Dios obra por la voluntad y por la inteligencia, como ya se ha demostrado, es necesario considerar en Él tres principios de la acción; en primer lugar la inteligencia, segundo la voluntad y en tercer lugar la potencia natural. La inteligencia dirige a la voluntad, pero la voluntad por su lado manda a la potencia, la cual ejecuta. Pero la inteligencia no mueve, sino en cuanto propone a la voluntad lo apetecible para ella, por lo que todo el movimiento de la inteligencia está en la voluntad[12].

Además se dice de dos modos que Dios no puede algo de modo absoluto. Uno, cuando la potencia de Dios no puede llegar a hacer alguna cosa; en este sentido decimos que Dios no puede hacer que una afirmación y una negación sean verdad al mismo tiempo, como se vio claro anteriormente[13]. Sin embargo, no puede deducirse de esto, que Dios no pueda hacer sino lo que hace, porque es cierto que la potencia de Dios puede extenderse a muchas otras cosas. El otro modo,

---

[11] Si Dios obrara por necesidad de la naturaleza no sería libre, puesto que algo lo obligaría como sucede en todas las cosas de la naturaleza. Aquello que obra por necesidad de su naturaleza no puede determinar por sí mismo su propio fin, sino que su fin le es marcado por otro. El vértice de la realidad es un Ser libre que mueve sin moverse, causa sin ser causado, etc.

[12] En (M) dice: *Unde totum movere intellectum est in voluntate*. Se prefiere la lectura de (P), que lee: *Unde totum movere intellectus est in voluntate*.

[13] Artículo 3º.

cuando la voluntad de Dios no puede llegar a querer alguna cosa. Es necesario, que toda voluntad tenga algún fin que quiera por naturaleza, y cuyo contrario no pueda querer; por ejemplo, el hombre naturalmente quiere la felicidad por necesidad y no puede querer la infelicidad. Por otra parte, cuando la voluntad quiere necesariamente su fin natural, quiere también por necesidad, si las conoce, aquellas cosas sin las cuales no puede alcanzar el fin. Y estas cosas son las que son conmensuradas al fin; por ejemplo, si quiero la vida quiero el alimento. Sin embargo, aquellas cosas sin las cuales puede lograrse el fin porque no son conmensuradas al fin, no las quiere por necesidad.

El fin natural de la voluntad divina es su bondad, que no puede no querer. Pero las criaturas no son conmensuradas a este fin, de tal manera que sin éstas no pudiera manifestarse la bondad divina, que es el motivo por el que Dios las crea. En efecto, como se manifiesta la bondad divina por estas criaturas que ahora existen y por este orden de las cosas, así también, puede manifestarse por medio de otras criaturas y ordenadas de otro modo; y de este manera la voluntad divina sin perjuicio de la bondad, de la justicia y de la sabiduría, puede extenderse a otras cosas distintas de las que hace. Y en esto fueron engañados los que mantenían esta tesis equivocada: estimaban el orden de las criaturas como si fuera conmensurado a la bondad divina, como si ésta no pudiera ejercerse sin aquel orden.

Es evidente pues que Dios puede absolutamente hacer otras cosas distintas de las que hace. Sin embargo, porque Él mismo no puede hacer que las cosas contradictorias sean verdad al mismo tiempo, en relación a esta precondición se podría decir que Dios no puede hacer otras cosas que las que hace, pues en el supuesto que Él mismo no quisiera hacer otras cosas, o que supiese de antemano las cosas que no había de hacer, no puede hacer otras cosas, con la condición de que se entienda el antecedente y el consecuente unidos y no por separado.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero se ha de decir que esta expresión, 'Dios puede hacer sólo lo que prevé que ha de hacerse', es ambigua: porque la excepción se puede referir a la potencia que se expresa por el *puede*, o al acto que se expresa por el 'hacer'. Si se refiere al primer modo, entonces la expresión es falsa. En efecto, Dios puede hacer más cosas de lo que por presciencia sabe que hará, y en este sentido procedía el argumento. Si, por el contrario, se refiere al segundo modo, entonces la expresión es verdadera, y es razonable que no pueda ser que algo se haga por Dios y no sea previsto por Él. Pero este segundo modo no viene al caso.

2. Respecto a lo segundo se ha de decir que en Dios no cabe pasado ni futuro, sino que todo está por entero en Él en un eterno presente. Ni la palabra presente ni la palabra futuro tienen significado en Él, sino respecto a nosotros; por eso no cabe una objeción fundada en la necesidad del pasado. Con todo, se ha de decir que la objeción no viene al caso, porque la presciencia no se mide con la potencia de obrar, de la cual estamos tratando, sino sólo de la acción divina, como se ha dicho.

3. Respecto a lo tercero se ha de decir que aquellos que decían que Dios obraba por necesidad natural, se ponían en la posición de lo que se hace, no sólo en razón de la inmutabilidad natural, sino en razón de la determinación natural en un sentido. La sabiduría divina no está determinada en ningún sentido, sino que está en relación a todos los objetos del conocimiento, por lo que no es igual.

4. Respecto a lo cuarto se ha de decir que Cristo no podía absolutamente querer decir aquellas palabras que comportan una mentira sin perjuicio a su bondad. Por otra parte no atañe a la cuestión, como se evidencia de lo dicho, y por eso la argumentación no es válida.

5. Respecto a lo quinto se ha de decir que los atributos 'absoluto' y 'regulado' no se atribuyen a la potencia divina, sino sólo a nuestra consideración. Esa potencia de Dios considerada en sí misma, que se llama absoluta, le atribuye algo que no le atribuye en cuanto que se compara a la sabiduría, y en ese sentido se dice potencia ordenada.

6. Respecto a lo sexto se ha de decir que la potencia de Dios nunca se da en la realidad sin la sabiduría, pero es considerada por nosotros, sin la razón de la sabiduría.

7. Respecto a lo séptimo se ha de decir que Dios ha hecho todo lo que es justo en acto, pero no todo lo que es justo en potencia. Puede, en efecto, hacer alguna cosa que ahora no es justo, porque no es, y sin embargo, si fuera, se haría justo.

8. Respecto a lo octavo se ha de decir que la bondad divina se puede comunicar con orden, no sólo haciendo las cosas que hace, sino de muchos otros modos.

9. Respecto a lo noveno se ha de decir que aunque Dios no quiera hacer sino lo que hace, puede querer otras cosas. E igualmente, hablando de forma absoluta, puede hacer otras cosas.

10. Respecto a lo décimo se ha de decir que aquellas ideas de las que habla Dionisio se entiende que son productoras de las cosas que existen en absoluto, no sólo de las que ahora están en acto.

11. Respecto a lo undécimo se ha de decir que en esta cuestión se trata de si existe la idea de las cosas que no son, ni serán, ni han sido, las cuales, sin embargo, Dios puede hacerlas. Parece que hay que decir que si la idea se toma en sentido pleno, a saber, según que la idea nombra la forma del arte, no sólo pensada por la inteligencia, sino también predispuesta a la obra por la voluntad, de este modo las cosas predichas no tienen idea. En cambio, si se toma en sentido incompleto, en cuanto que la idea es sólo pensada por la inteligencia del artífice, en ese sentido tienen una idea. En el artífice creado se ve bien que piensa otras operaciones que nunca pretende realizar. Pero en Dios, todo lo que conoce está en Él como pensado, puesto que en Él no difiere conocer en acto o en hábito, pues Él mismo conoce toda su potencia, y todo lo que puede; por eso, de todo lo que puede tiene ideas, por así decirlo, pensadas.

12. Respecto a lo duodécimo se ha de decir que por (dicha frase) se ha de entender que Dios no puede hacer lo que no quiere poder. Y por tanto no viene al caso.

13. Respecto a lo decimotercero se ha de decir que aunque Dios sea inmutable, sin embargo su voluntad no está deter-

minada de un único modo en lo que debe hacer, y por esto mismo tiene libre albedrío.

14. Respecto a lo decimocuarto se ha de decir que la razón óptima por la que Dios hace todas las cosas es su bondad y su sabiduría, las cuales permanecerían aún si obrara otras cosas o de otro modo.

15. Respecto a lo decimoquinto se ha de decir que esas cosas que hace son óptimas en orden a la bondad de Dios, y por lo mismo toda otra cosa que es ordenable a su bondad, según el orden de su sabiduría, es óptima.

ARTÍCULO 6

Si Dios puede hacer lo que es posible para otros como pecar, pasear y cosas parecidas

Y parece que sí.

OBJECIONES. 1. Porque Agustín afirma que es mejor la naturaleza que puede pecar que la que no puede hacerlo[1]. Pero todo lo que es óptimo hay que atribuirlo a Dios. Luego Dios puede pecar.

2. Además, aquello que es loable, no debe negarse de Dios. Pero en alabanza del hombre se dice en el *Eclesiástico* 31, 10: "Que pudo transgredir y no transgredió". Por tanto, poder transgredir y no hacerlo debe atribuírsele a Dios.

3. Además, el Filósofo[2] dice: "Dios y el hombre virtuoso pueden hacer cosas malas". En consecuencia, Dios puede pecar.

4. Además, cualquiera que consienta en pecado mortal, peca mortalmente. Pero cualquiera que manda un pecado mortal, consiente como el que lo hace primordialmente. Como Dios mandó el pecado mortal de Abraham, a saber, que matara a su hijo inocente[3], y a Oseas, que recibiera como mujer una prostituta, e hiciese con ella hijos de fornicación[4], y a Semei, que maldijera a David, como está escrito en 2 *Reyes* 16 ,7, y del cual consta que pecó por el castigo infligido a él

---

1 Cfr. San Agustín, *Acerca de la libertad,* 3, 5, 15-16, en *Obras completas*, T. III, trad. Andrés Centeno Lanero y Miguel Fuertes, BAC, 1983[5].

2 Cfr. Aristóteles. *Tópicos* IV, 5, 126a 34-35.

3 *Génesis*, 22, 2.

4 *Oseas*, 1, 2.

en 3 *Reyes*, 36, parece que él mismo habría pecado mortalmente[5].

5. Además, cualquiera que coopera con un pecado mortal, él mismo peca mortalmente. Pero Dios ha cooperado con el que peca mortalmente. En efecto, Él mismo obra en todas las operaciones y en consecuencia, en todas las que se peca mortalmente. Por tanto, Dios peca.

6. Además, Agustín afirma[6], en *De la gracia y del libre albedrío*, como también en una glosa a *Romanos* 1 que Dios obra en el corazón de los hombres, inclinando sus voluntades en cualquier cosa que quiera, para el bien o para el mal. Pero inclinar la voluntad del hombre al mal es pecado. En consecuencia, Dios peca.

7. Además, el hombre está hecho a imagen de Dios, como está escrito en *Génesis* I, 26. Pero lo que se halla en la imagen, es necesario que se halle en el ejemplar. La voluntad de los hombres es libre de elegir[7]. Por tanto, también la voluntad de Dios, y así puede pecar y no pecar.

8. Además, cualquier cosa que puede una capacidad inferior, también la puede la superior. Pero el hombre cuya capacidad es inferior a la divina, puede pasear, pecar y otras muchas cosas semejantes. Luego Dios también.

9. Además, alguien peca de omisión cuando no hace el bien que puede. Dios puede hacer cosas buenas que no hace. Luego Dios omite, y así peca.

10. Además, cualquiera que puede impedir el pecado y no lo impide, parece que peca. Pero Dios puede impedir todos los pecados. Por tanto, como no los impide, parece que peca.

---

[5] Los cuatro libros que antiguamente se llamaban de los *Reyes*, hoy es usual llamarlos 1 y 2 *Samuel* y 1 y 2 *Reyes*. Por tanto, 2 *Reyes* es 2 *Samuel* y 3 *Reyes* es 1 *Reyes*.

[6] Cfr. San Agustín, *De la gracia y del libre albedrío*, cap. XXI, 21, 43, en *Obras completas,* T. VI, BAC, Madrid, 1976[3].

[7] Literalmente ... *voluntas est ad utrumlibet: la voluntad se dirige a ambos lados*.

11. Además, en *Amós* 3, 6, está escrito: "No hay mal en la ciudad que Dios no haga"[8]. Esto no puede entenderse del mal como castigo pues está escrito en *Sabiduría* 1, 13 que "Dios no ha hecho la muerte". En consecuencia, es necesario entenderlo del mal de culpa, y así Dios comete el mal de culpa.

POR EL CONTRARIO. 1. En I *Juan* 1, 5 está escrito: "Dios es luz y en Él no hay tiniebla alguna". Pero los pecados son tinieblas espirituales. Luego no puede haber pecado en Dios.

2. Además, el soberano no está sometido a sus propias leyes. Pero todo pecado es contra la ley divina, como dice Agustín[9]. En consecuencia, Dios no puede estar sometido al pecado.

RESPUESTA. Como se ha dicho antes[10], que Dios no puede absolutamente algo se dice de dos modos: uno, desde el punto de vista de la voluntad; otro desde el punto de vista de la potencia. Desde el punto de vista de la voluntad, Dios no puede hacer lo que no puede querer, puesto que ninguna voluntad puede querer lo contrario de lo que naturalmente quiere. Por ejemplo, la voluntad del hombre no puede querer la infelicidad. Es cierto que la voluntad divina no puede querer lo contrario de su bondad, que Él quiere por naturaleza. El pecado es una desviación en cualquier sentido de la bondad divina[11], por eso Dios no puede querer pecar. Y por lo mismo ha de concederse absolutamente que Dios no puede pecar.

Pero por otra parte, desde el punto de vista de la potencia, se dice que Dios no puede algo de dos modos: uno por razón de la misma potencia; otro en razón de lo posible. Puesto que su potencia, en cuanto a sí misma, dado que es infinita, se

---

[8] En la Vulgata se lee: *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit. Y en la Biblia de Jerusalem: ¿Cae en una ciudad el infortunio sin que Yahveh lo haya causado?*.

[9] Cfr. San Agustín. *Réplica al maniqueo Fausto,* 22, 27, en *Obras completas*, T. XXI, trad. Pío de Luis, BAC, Madrid, 1993.

[10] En el artículo anterior.

[11] En (M) se lee *defectus*, pero se prefiere la lectura de (V): *deflexus*.

encuentra sin ningún defecto que se refiera a la potencia. Pero hay ciertas cosas que se refieren a la potencia según el nombre, pero que según la realidad son defecto de la potencia. Así son muchas negaciones, que se expresan en las afirmaciones. Por ejemplo, cuando se dice que puede fallar parece que según el modo de hablar, se refieren a alguna potencia cuando en realidad se refieren más a un defecto de la potencia. Y a causa de esto, alguna potencia se dice que es perfecta, según el Filósofo[12], cuando no puede estas cosas. De igual modo estas afirmaciones tienen en realidad valor negativo, y por esto mismo tienen las negaciones un valor afirmativo. Y así también, decimos que Dios no puede equivocarse y en consecuencia no puede ser movido (porque el movimiento y el error llevan consigo imperfección), y en consecuencia no puede pasear, ni realizar otros actos corpóreos porque estos no se hacen sin movimiento.

En cambio, en razón de lo posible se dice que Dios no puede hacer algo que implique contradicción, como se dice claramente en el artículo 5. Y por esto se dice que Dios no puede hacer algo que sea igual a sí mismo. Se implica, en efecto, una contradicción en la que lo hecho es necesario que sea de algún modo en potencia, puesto que recibe el ser de otro y así, no puede ser acto puro, que es propio del mismo Dios.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero se ha de decir que la comparación no se ha de entender universalmente, sino sólo entre los hombres y los animales.

2. Respecto a lo segundo se ha de decir que lo que es dicho en alabanza del hombre no siempre es congruente con la alabanza divina, pues sería blasfemia. Por ejemplo si se dijera que Dios hiciera penitencia y cosas por el estilo. En efecto, como dice Dionisio[13] lo que puede ser laudable en una naturaleza inferior puede ser vituperable en la superior.

---

[12] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, V,12, 1019a 26-32.

[13] Cfr. Dionisio Areopagita, *De los nombres divinos,* 4.

3. Respecto a lo tercero se ha de decir que la palabra del Filósofo se ha de entender bajo la condición de la voluntad. En efecto, este condicional es verdadero: Dios puede hacer el mal, si quiere. Nada prohibe a este condicional ser verdadero aunque el antecedente y el consecuente sean imposibles, como se evidencia en este ejemplo: si el hombre vuela, tiene alas.

4. Respecto a lo cuarto se ha de decir que nada prohibe que un acto que en sí parezca pecado mortal, si se le añade alguna circunstancia, llegue a ser virtuoso. Matar a un hombre es, en efecto, absolutamente pecado mortal, mas para el verdugo, matar a un hombre por causa de la justicia y por orden del juez, no es pecado sino acto de justicia. Por otra parte, como el soberano de la ciudad debe mandar sobre los hombres en cuanto a la vida o la muerte y todas las demás cosas que tienen relación con el fin de su reinado, que es la justicia, de la misma manera, Dios debe dirigir todo lo que está bajo su poder al fin de su gobierno, que es su bondad. Y por esto, aunque matar a un hijo inocente, de suyo pueda ser pecado mortal, sin embargo, no es pecado sino mérito si esto se hace por mandato de Dios y para el fin que Dios ha previsto y ordenado, aunque éste sea desconocido al hombre. Y de la misma manera se ha de decir de la fornicación de Oseas dado que Dios es el ordenador de toda generación humana. Sin embargo, algunos dicen que esto no sucedió según la verdad de las cosas, sino según una visión del profeta. Sobre el mandato a Semei se ha de hablar de otra manera. En efecto, de Dios se dice que manda de dos modos. De un modo, hablando espiritualmente o corporalmente a través de la sustancia creada, y así ordenó a Abraham y a los profetas. De otro modo, inclinando, como se dice que ordenó al gusano comer el arbusto en *Jonás* 4,7. Y de este modo ordenó a Semei que maldijera a David, en cuanto inclinó su corazón, y esto según el modo que en la solución a lo sexto se dirá.

Respecto a lo quinto se ha de decir que la obra del pecado, en cuanto a lo que tiene de entidad y de actualidad, se refiere a Dios como a su causa, pero en cuanto a lo que tiene de deformidad se refiere al libre arbitrio, no a Dios. De la misma manera cualquier movimiento vacilante ocurre por la capaci-

dad de andar, mientras que su deformidad es por la torcedura de la pierna.

6. Respecto a lo sexto se ha de decir que de Dios no se dice que incline las voluntades de los hombres hacia el mal[14], enviando la maldad, o moviendo a la maldad, sino permitiendo y ordenando, como, por ejemplo, consiente en que la crueldad se ejerza, en aquellos que Dios juzga que lo merecen.

7. Respecto a lo séptimo se ha de decir que no es necesario que cualquier cosa que se encuentre en el hombre, aunque éste sea imagen de Dios, se encuentre también en Dios. Y, sin embargo, la voluntad de Dios en el caso en cuestión es libre de elegir, porque no está determinada hacia un solo objeto. Puede, en efecto, hacer esto o no hacerlo, o hacer esto o aquello. Sin embargo no se sigue que pueda hacer mal alguna de estas cosas, lo cual es pecar.

8. Respecto a lo octavo se ha de decir que aquel argumento procede para el caso de aquellas acciones que forman parte de la perfección del poder, pero no de las que comportan una disminución de poder.

9. Respecto a lo noveno se ha de decir que aunque Dios pueda hacer muchas cosas buenas que no hace, no obstante no comete pecado de omisión, porque no debe hacerlas, lo cual es requerido para el pecado de omisión.

10. E igualmente se ha de decir respecto a lo décimo: que no es culpable de pecado quien no impide el pecado, sino sólo cuando debe impedirlo.

11. Respecto a lo undécimo se ha de decir que la palabra de Amós se refiere al mal como castigo. Pero lo que se dice en *Sabiduría* 1, 13: "Dios no hizo la muerte", o bien se refiere a la misma causa de la muerte, que viene merecida por la

---

[14] Se prefiere (P): *Deus non dicitur inclinare voluntates hominum in malum*, en vez de (M): *Deus non dicitur inclinari voluntates hominum in malum*.

culpa, o bien se refiere a la primera institución de la naturaleza, por la que hizo al hombre de suyo inmortal.

ARTÍCULO 7

Por qué Dios es llamado omnipotente[1]

(A)Y PARECE QUE ES LLAMADO OMNIPOTENTE PORQUE PUEDE ABSOLUTAMENTE TODAS LAS COSAS

1. En efecto, a Dios se le llama omnipotente como se le dice omnisciente. Pero se le llama omnisciente, porque lo sabe todo absolutamente. Por tanto, se dice omnipotente, porque lo puede todo absolutamente.

2. Además, si de igual modo no se le llama omnipotente, porque lo puede todo absolutamente, entonces la distribución atribuida no es absoluta sino acomodada[2]. Tal distribución no es universal sino determinada por algo. Luego la potencia divina sería determinada por algo y no sería infinita.

POR EL CONTRARIO: Dios no puede hacer, como se ha dicho en los artículos 3 y 5, que una afirmación y una negación sean verdad al mismo tiempo, ni puede pecar ni morir. Estas cosas están incluidas en esta distribución, si se toman

---

[1] En este artículo Santo Tomás varía la estructura utilizada en otros artículos. No se trata de una alternativa, sino de una pregunta abierta a la que siguen argumentos a favor y en contra del tema: *¿Por qué Dios es llamado Omnipotente*? Hay tres respuestas posibles: Dios es omnipotente porque puede todo en absoluto (A), o bien, porque puede todo aquello que quiere (B), o bien, porque puede todo lo posible (C). Se añade, finalmente, una aclaración de por qué decimos que Dios es omnipotente y no omnivolente (D).

[2] En la lógica medieval se llama distribución a la extensión con la que es tomada un término de la proposición, en este caso se trata del predicado. La distribución de un término puede ser absoluta, cuando se toma en toda su extensión, o acomodada, cuando se ha interpretar con alguna restricción la universalidad del término distribuido.

en sentido absoluto. Luego no debe tomarse absolutamente, por lo cual Dios no puede llamarse omnipotente porque pueda absolutamente todas las cosas.

(B) Y PARECE QUE ES LLAMADO OMNIPOTENTE PORQUE PUEDE TODAS LAS COSAS QUE QUIERE. En efecto, dice Agustín en el *Enchiridion*: "sólo es llamado omnipotente porque todo lo que quiere, lo puede"[3].

POR EL CONTRARIO: 1. Los santos pueden todo lo que quieren; de otra forma su voluntad no sería perfecta. No obstante no se llaman omnipotentes. Por tanto, que Dios pueda todo lo que quiere no es suficiente para caracterizar la omnipotencia.

Además, la voluntad del sabio no se refiere a lo imposible. Por eso ningún sabio quiere sino aquello que puede y, no obstante, ningún sabio es omnipotente. Luego igual que antes.

(C) Y DEL MISMO MODO PARECE QUE SE DICE OMNIPOTENTE PORQUE PUEDE TODAS LAS COSAS POSIBLES. En efecto, se dice omnisciente porque conoce todo lo cognoscible. Luego por la misma razón se dice omnipotente porque puede todo lo posible.

POR EL CONTRARIO. Si se dice omnipotente porque puede todas las cosas posibles, esto es, bien porque puede todas las cosas posibles para él, o bien, porque puede todas las cosas posibles por naturaleza. Pero si puede todas las cosas posibles por naturaleza, entonces su omnipotencia no excede la potencia de la naturaleza, lo cual es absurdo. Pero si puede todas las cosas posibles para Él, entonces, por la misma razón, cualquiera puede llamarse omnipotente, porque cualquiera puede todo lo posible para él. Y además hay aquí

---

[3] Cfr. San Agustín, *Enchiridion* 24, 96, en *Obras completas,* Trad. Andrés Centeno Lanero, BAC, Madrid, 1958, 455-643.

una explicación a través de una perífrasis, lo cual es inconveniente.

(D) IGUALMENTE SE PREGUNTA POR QUÉ DIOS SE DICE OMNIPOTENTE Y OMNISCIENTE Y NO OMNIVOLENTE.

RESPUESTA. Algunos queriendo indicar la esencia de la omnipotencia, tomaron algunas cosas que no se refieren a la esencia de la omnipotencia, sino que son más bien la causa de la omnipotencia, o que pertenecen a la perfección de la omnipotencia, o a la esencia de la potencia, o al modo de tener la potencia.

Algunos, en efecto, dijeron del mismo modo que Dios es omnipotente porque tiene potencia infinita. Éstos no expresan la esencia de la omnipotencia sino su causa. Por ejemplo, el alma racional es causa del hombre, pero no es su definición.

Otros afirmaron, en cambio, que Dios es omnipotente porque no puede padecer, ni sufrir disminución, ni nada puede afectarlo en sí mismo, ni otras cosas semejantes que se refieren a la perfección de la potencia.

Aún afirman otros que se dice omnipotente porque puede hacer todo lo que quiera, y esto lo tiene en sí y por sí, lo cual pertenece al modo de tener la potencia.

Todas estas razones son igualmente insuficientes, porque refieren las razones de las operaciones a los objetos que la omnipotencia implica. E igualmente es preciso decir que se ha de tomar una de las tres vías que se han tratado en la discusión y que expresan la relación a los objetos.

En consecuencia, hay que afirmar que, como se ha dicho más arriba, la potencia de Dios en cuanto se refiera a ella misma, se extiende a todas aquellos objetos que no impliquen contradicción. No se encuentran entre estos, aquellas acciones que implican un defecto o un movimiento del cuerpo, porque para Dios poder estas cosas no es poder. Pero las que implican contradicción, Dios no las puede porque sin duda son imposibles en sí. Luego se desprende de esto que la potencia de Dios se extiende a las cosas que son posibles en sí. Éstas son las cosas que no implican contradicción. Luego consta que Dios, por esto mismo se llama omnipotente, porque puede hacer todas las cosas que son posibles en sí.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. (A) 1. Respecto a lo primero se ha de decir que Dios se llama omnisciente porque sabe todo lo cognoscible. Pero lo falso, que no es cognoscible, lo desconoce. Lo imposible en sí, se compara con la potencia del mismo modo que lo falso con la ciencia.

2. Respecto a lo segundo se ha de decir que aquel argumento sería válido, si la distribución terminara por debajo del género de los posibles, de modo que esto no se extendiera a todas las cosas posibles.

(B) A lo que se pregunta como otra razón de la omnipotencia, se ha de decir que poder hacer cualquier cosa que se quiera, no es suficiente como razón de la omnipotencia, pero es suficiente signo de omnipotencia, y así se ha de entender la definición de Agustín.

(C) A lo que se argumenta acerca de la tercera razón, se ha de decir que Dios se llama omnipotente porque puede hacer todas las cosas que son absolutamente posibles. Y por esta razón, la objeción no es válida acerca de las cosas posibles para Dios o para la naturaleza.

A lo que se pregunta en último lugar se ha de decir que aquellas cosas que se hacen por voluntad, como se dice en el libro IX de la *Metafísica*[4], la potencia y la ciencia se determinan por la voluntad a la acción. E igualmente, la ciencia y la potencia en Dios se definen como no determinadas universalmente, como cuando se dice omnisciente u omnipotente. La voluntad que determina, sin embargo, no puede extenderse a todo, sino sólo a las cosas por las que determina la potencia y el conocimiento. Y de este modo Dios no puede llamarse omnivolente.

---

[4] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2, 1046a 36b 24; 5, 1047b 35-1048a 24.

CUESTIÓN II

SOBRE LA POTENCIA GENERATIVA
EN LA DIVINIDAD.

ARTÍCULO 1

Si en la divinidad hay potencia generativa

Y parece que no.

OBJECIONES. 1. En efecto, toda potencia es activa o pasiva. Pero en la divinidad no puede haber ninguna potencia pasiva; y la potencia generativa no puede ser activa, porque en tal caso el Hijo sería hecho o producido, lo que va contra la fe. Luego en la divinidad no hay potencia generativa.

2. Además, según el Filósofo[1], la potencia, es de quién es la acción. Pero la generación no existe en la divinidad. Luego tampoco la potencia generativa. Prueba del término medio: dondequiera que haya generación, allí hay comunicación de la naturaleza y recepción de la misma. Pero como recibir es propio de la materia o de la potencia pasiva, las cuales no existen en la divinidad, la recepción no puede competer a Dios. Luego en la divinidad no puede haber generación.

3. Además, es necesario que el que genera sea distinto del generado. Pero no según aquello que el que genera comunica al generado, porque en esto más bien convienen. Luego debe haber, como parece, alguna otra cosa distinta en el generado de aquello que le es comunicado por la generación, y así es necesario que todo lo generado sea compuesto. Sin embargo, en la divinidad no hay composición alguna. En consecuencia, no puede existir un Dios generado, y por eso no hay en Él generación. Y de este modo, como antes.

4. Además, ninguna imperfección ha de atribuirse a Dios. Pero toda potencia, tanto la activa como la pasiva, respecto de su acto, es imperfecta. Luego la potencia generativa no puede darse en Dios.

---

[1] Cfr. Aristóteles, *Del sueño y de la vigilia,* 454 a 8, en *Obras,* trad. Francisco de P. Samarach, Aguilar, Buenos Aires, 1977[2].

5. Se objeta que esto es verdad en la potencia que no está unida al acto. Por el contrario, todo lo que se perfecciona por otro es menos perfecto que aquello por lo cual se perfecciona. Pero la potencia unida al acto se perfecciona por el acto. Luego el acto es más perfecto que ésta, y así también la potencia unida al acto, es imperfecta respecto del acto.

6. Además, la naturaleza divina es más eficaz en el obrar que la naturaleza creada. Pero en las criaturas se encuentra alguna naturaleza que no obra por alguna potencia media, sino por sí misma. Por ejemplo, el sol ilumina el aire y el alma vivifica al cuerpo. Luego, con mayor razón, la naturaleza divina no es el principio de generación por medio de alguna potencia, sino por sí misma. Y de este modo en la divinidad no puede haber potencia generativa.

7. Además, la potencia generativa, o bien muestra la dignidad, o bien la indignidad. Sin embargo no muestra la dignidad, porque de este modo parecería que en las criaturas superiores habría más potencia generativa que en las inferiores. Por ejemplo, en los ángeles y cuerpos celestes más o antes que en los animales y en las plantas. Luego muestra la indignidad, y de esta manera no puede darse en Dios.

8. Además, la potencia generativa se encuentra en las cosas inferiores de dos modos: a saber, completa como en aquellos cuya generación ocurre en virtud de la cópula de los sexos, e incompleta, que se da sin unión sexual, como en las plantas. Por tanto, como la completa no puede atribuirse a Dios porque no puede darse en Dios la cópula sexual, parece que de ningún modo hay allí potencia generativa.

9. Además, la potencia se refiere a lo posible, puesto que la potencia se dice respecto de la posibilidad. Pero en la divinidad, la generación, no es posible ni contingente, puesto que es eterna. Luego respecto de aquello, no se puede afirmar la potencia en la divinidad. Y así no hay en Dios potencia generativa.

10. Además, la potencia de Dios por ser infinita, no está limitada respecto del acto ni respecto del objeto. Pero si en Dios hubiera potencia generativa, su acto sería la generación y su efecto verdadero el Hijo. Luego la potencia del Padre no

estaría limitada a la generación de un único Hijo, sino a muchos, lo cual es absurdo.

11. Además, según Avicena[2], cuando alguna cosa tiene algo sólo por otro, a ella en sí misma considerada, se le atribuye su opuesto. Por ejemplo, el aire que no tiene luz sino por otro, en sí mismo considerado, es oscuro. Y de este modo todas las criaturas, que poseen el ser, la verdad y la necesidad por otro, según son consideradas en sí mismas, son no entes, falsos e imposibles. Pero nada semejante puede darse en la divinidad. Luego no puede allí haber alguien que sólo tenga el ser por otro, y de la misma manera no puede haber allí alguien generado. Y en consecuencia, tampoco generación ni potencia generativa.

12. Además, en la divinidad el Hijo no posee otra cosa sino lo que recibe del Padre. De otro modo se deduciría que en Él habría composición. Pero del Padre recibe la esencia. Luego en el Hijo no hay sino esencia. Luego si hay generación en Él, o el Hijo es generado, sería necesario que la esencia fuera generada, lo cual es falso, porque en tal caso habría esencias distintas en Dios.

13. Además, si el Padre genera en la divinidad, es necesario que le convenga según su naturaleza. Pero la naturaleza en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo es la misma. Luego por igual razón, el Hijo y el Espíritu Santo generarían, lo cual es contrario a la doctrina de la fe.

---

[2] Cfr. Avicena, *Metafísica*, I ,,6. Abu 'Ali al-Husayn Ibn-Sina, llamado Avicena por los latinos. Nació en Bokara en el 980 y murió en Hamadán en 1.037. Médico, filósofo y teólogo árabe. Además de obras médicas, místicas y filosóficas escribió reflexiones de Aristóteles, de las que destacan *Sanatio* (obra enciclopédica que realizó bajo el título de *Kittab al-Shtfa'*). La cuarta parte sección de esta obra está dedicada a la metafísica o filosofía primera (los latinos la tradujeron como *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*). En ella se sostiene un riguroso emanatismo según el cual toda la realidad deriva de Dios por medio de una serie de intermediarios ligados entre sí. Como se ha visto en la Introducción la entera estructura de estas cuestiones puede explicarse como el esfuerzo de Santo Tomás por oponerse a su visión de la realidad. Conocido en occidente incluso antes que Aristóteles, Avicena tuvo no poca influencia entre los escolásticos medievales.

14. Además, la naturaleza que se encuentra perpetua y perfectamente en un sujeto, no se comunica a otro sujeto. Pero la naturaleza divina se encuentra perfecta y perpetuamente en el Padre, al ser incorruptible. Luego no se comunica a otro sujeto. Y de esta manera no se da en Dios generación.

15. Además, la generación es una forma de cambio. Pero en la divinidad no hay ningún cambio. Luego tampoco generación y tampoco potencia generativa.

PERO AL CONTRARIO. 1. Según el Filósofo[3], cualquier cosa es perfecta en la medida en que puede hacer a otros igual a sí mismo. Pero Dios Padre es perfecto. Luego puede producir otros iguales a Él mismo. Y así puede generar al Hijo.

2. Además, Agustín afirma que si el Padre no pudiese generar, sería impotente[4]. Pero la impotencia de ningún modo puede darse en Dios. Luego puede generar, y así, hay potencia generativa en Él.

RESPUESTA. La naturaleza de cualquier acto es comunicarse a sí mismo, en cuanto es posible. Por eso, cada agente obra según lo que es en acto. Pero obrar no es otra cosa que comunicar en la medida de lo posible aquello por lo que el agente es en acto. Por otra parte, la naturaleza divina es acto máximo y purísimo. Por tanto, ella misma se comunica a sí misma cuanto es posible. Se comunica por sí misma a las criaturas únicamente por semejanza, lo que es evidente para todos porque cualquier criatura es ente según su semejanza a la naturaleza divina. Pero la fe católica admite aún otro modo de comunicación de sí mismo, en la medida que ella misma se comunica con una comunicación en cierta medida natural. Así como a lo que se comunica la humanidad es un hombre,

---

[3] Cfr. Aristóteles, *Meteorología*. IV, 3, 380a 13-15.

[4] Cfr. San Agustín, *Réplica a Maximino, obispo arriano* 2, 7, en *Obras completas,* T. XXXVIII, BAC, Madrid, 1990, 427-600.

del mismo modo, a lo que se comunicara la deidad no sólo sería similar a Dios, sino que sería verdaderamente Dios.

Es necesario advertir acerca de esto que la naturaleza divina difiere de las formas materiales de dos maneras: la primera sin duda, porque las formas materiales no son subsistentes; por eso la humanidad en el hombre no es igual que el hombre que subsiste; pero la deidad es lo mismo que Dios. Por eso, la propia naturaleza divina es subsistente. La otra es que ninguna forma o naturaleza creada es su ser, sin embargo, el propio ser de Dios es su naturaleza y quidddad; y de ello se deduce que su mismo Nombre propio es "El que es", como se lee en *Éxodo* 3, 14 porque se le llama así, como por su propia forma.

Por tanto, como en las cosas inferiores la forma no es subsistente por sí misma es necesario que en aquello a lo que se comunican, sea algo distinto, por lo que la forma o la naturaleza reciba la subsistencia, y esto es la materia, que subsiste por las formas materiales y naturales. Sin embargo, porque la naturaleza o forma material no es su ser, ella recibe el ser en cuanto es recibida en otro. Por eso, según es recibida en cosas diversas, por necesidad tiene diverso ser; y por eso, la humanidad no es única en Sócrates y Platón según el ser, aunque sea única según la noción propia.

Pero en la comunicación con la que se comunica la naturaleza divina, ya que la misma es subsistente por sí, no se requiere algo material por el que reciba la subsistencia. Por eso, no es recibida en otro como en la materia, para que así generado llegue a ser compuesto de la materia y de la forma. Y porque de nuevo la propia esencia es su ser, no recibe el ser por los supuestos en los cuales es, por eso, uno y el mismo ser está en el que comunica y en aquel a quien se comunica; y así permanece la misma según el número en ambos.

Un ejemplo congruente de esta comunicación se encuentra en la operación intelectual. La misma naturaleza divina es espiritual, por eso se manifiesta mejor con ejemplos espirituales. Cuando nuestro intelecto concibe la quidddad de algo subsistente por sí mismo exterior al alma, se obra alguna comunicación de aquello que existe por sí, en la medida que nuestro intelecto recibe de algún modo la forma de éste por

una realidad exterior. Además, la forma inteligible existente en nuestro intelecto procede de algún modo de una realidad exterior. Pero la realidad exterior es distinta por naturaleza al que entiende. Es distinto el ser de la forma comprendida en la inteligencia, que el ser de la cosa subsistente por sí misma.

Cuando nuestro intelecto concibe su propia quiddidad, se observa otra cosa: que evidentemente, no sólo la propia forma inteligida por el inteligente en el intelecto procede de algún modo cuando el intelecto la forma; también se observa cierta unidad entre la forma concebida que procede de algo, y la realidad de donde procede, pues ambos poseen el ser inteligible, puesto que uno es el intelecto y otro es la forma inteligible, que se llama 'verbo' del intelecto. Sin embargo, ya que nuestro intelecto no existe según su esencia en un acto perfecto de intelectualidad, ni es lo mismo el intelecto del hombre que la naturaleza humana, se deduce que 'el verbo' antedicho, aunque exista en el intelecto y en cierto modo se conforme a éste, sin embargo, el intelecto no es lo mismo que la propia esencia, si bien expresa su semejanza. Y de nuevo, en la concepción de la forma inteligible, la naturaleza humana no se comunica de la misma manera como propiamente pueda decirse en la generación, que lleva consigo la comunicación de la naturaleza.

Así como en nuestro intelecto, que se conoce a sí mismo, se encuentra un cierto 'verbo' que lleva en sí la semejanza de aquello de lo que proviene, así en la divinidad se encuentra el 'verbo' que tiene semejanza de aquello de lo que procede. Pero la procesión de este 'verbo' supera a la procesión de la nuestra de dos modos. El primero, en que nuestro verbo es distinto de la esencia del intelecto, como quedó dicho; pero el intelecto divino, que en un acto intelectual perfecto existe según su esencia, no puede recibir ninguna otra forma inteligible que no sea su esencia. Por eso, el intelecto divino y el 'verbo' tienen una única esencia, y por otra parte la misma naturaleza divina es su intelectualidad; y de esta manera, la comunicación que se hace de modo inteligible, es también según un modo natural, que puede llamarse generación; en el segundo, la procesión del 'verbo' de Dios excede nuestro

'verbo'. Y Agustín asigna este modo a la generación en el libro *Sobre la Trinidad*[5].

Pero como hablamos de la divinidad según nuestro punto de vista, que nuestro intelecto capta de las cosas inferiores, de las cuales se toma la ciencia –de forma que la acción se atribuye en, y a las cosas inferiores–, es atribuido también el principio de la acción, que se denomina potencia, y también en la divinidad, aunque en Dios no exista diferencia entre potencia y acción, como en las cosas creadas. Y a causa de esto, puesta la generación en Dios, que se dice según el modo de la acción, es necesario reconocer en Él la potencia de generar o potencia generativa.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero se ha de decir que la potencia que se pone en Dios ni es propiamente activa ni pasiva, porque en Él mismo no se da ni el predicamento de la acción ni de la pasión, sino que su acción es su misma sustancia; pero allí hay potencia significada por el modo de la potencia activa. Sin embargo, no es necesario que el Hijo sea hecho o producido, igual que no es necesario que propiamente haya allí acción o pasión.

2. Respecto a lo segundo se ha de decir que puesto que el recibir finaliza en el tener como en un fin, se dice de dos maneras que algo recibe, como de dos maneras se posee. Pues la materia por un lado posee su forma, y el sujeto un accidente, y cualquier hábito existe más allá de la esencia que lo posee. De otro modo, el supuesto posee la naturaleza, por ejemplo éste hombre la humanidad, que además no está más allá de la esencia que posee, pues ciertamente es su esencia. Sócrates es verdaderamente aquello que el hombre es. Por tanto, entre los humanos el generado no recibe la forma del que genera como la materia recibe la forma, o como el sujeto el accidente, sino como el sujeto o la hipóstasis posee la naturaleza de la especie. Y del mismo modo ocurre en la divinidad. Por eso, no es necesario que haya en Dios engendrado alguna materia o sujeto de la naturaleza divina,

[5] Cfr. San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad,* 15, 13, 22-14, 23, en *Obras completas,* T. V, trad. Luis Arias, BAC, Madrid, 1985[4].

jeto de la naturaleza divina, sino que es Él, el mismo Hijo subsistente, el que posee la naturaleza divina.

3. Respecto a lo tercero se ha de decir que el Dios generado no se diferencia del Dios generador por ninguna esencia añadida, puesto que como se ha dicho[6], no es necesaria ninguna materia en la que se reciba la naturaleza divina. Por otra parte se distingue por la misma relación, que es tener la naturaleza por otro, así que en el Hijo la misma relación filial ocupa el lugar de todos los principios de individuación en las cosas creadas[7] (por lo que se dice propiedad personal); por otra parte la misma naturaleza divina ocupa el lugar que, en la especie, ocupa también la naturaleza de ella. Sin embargo, la propia relación según la realidad no se diferencia de la naturaleza divina. No se obra allí ninguna composición, en el modo en que cierta composición queda entre el principio de la especie y los principios por los que se individúa.

4. Respecto a lo cuarto se ha de decir que el argumento es válido cuando la potencia se diferencia del acto, ya se dé unida al acto, ya separada; pero esto no tiene lugar en la divinidad.

5. E igual solución se da a lo quinto.

6. Respecto a lo sexto se ha de decir que todo aquello que es principio de la acción, como por lo que se obra, tiene razón de potencia, ya sea la misma esencia, ya algún accidente medio. Por ejemplo, una cierta cualidad considerada entre la esencia y la acción. No obstante en las criaturas corporales, o con dificultad o nunca, adquiere ninguna acción de ninguna naturaleza sustancial, sino por medio de algún accidente: el sol ilumina por medio de la luz que en él mismo hay. Pero que el alma vivifica el cuerpo es por la esencia del alma. Vivificar, aunque se diga por el modo de la acción, sin embargo

---

[6] En el cuerpo del artículo.

[7] En las cosas creadas, los individuos de una misma especie se distinguen entre sí por la materia, pero en la divinidad lo que hace que se distingan entre sí son las relaciones o propiedades personales, que en realidad son idénticas a la misma naturaleza divina.

no se da en el género de la acción, porque es acto primero más que segundo[8].

7. Respecto a lo séptimo se ha de decir que en las criaturas no puede haber generación sin división de la esencia o de la naturaleza según el ser, puesto que la naturaleza no es su ser, y de esta manera en las criaturas hay generación con alguna indignidad. Y por esto a las criaturas más nobles no compete la generación. Pero en Dios puede haber una generación semejante, sin una imperfección semejante. Y por esto nada prohibe admitir en Él la generación.

8. Respecto a lo octavo se ha de decir que aquel argumento procede de la generación material, por eso no es pertinente en la cuestión.

9. Respecto a lo noveno se ha de decir que aquello que es objeto de la potencia activa o pasiva cuya acción o pasión se da con movimiento, es necesario que sea posible y contingente, pues todo móvil es de esta manera. La potencia generativa en Dios no es una potencia de este tipo, como ya se ha dicho, por eso el argumento no es válido.

10. Respecto a lo décimo se ha de decir que el Hijo de Dios no se relaciona a la potencia generativa como efecto, puesto que confesamos a Éste, como engendrado, no creado. Por otro lado si fuera un efecto, por cuanto otro Hijo no podría ser generado, la potencia del que genera no se terminaría en Él, porque el Padre es infinito. Por esto y según se aprecia, no puede haber otro Hijo en la divinidad, porque la misma filiación es la propiedad personal del Hijo, y esto es por lo que se individúa, como diré. Por otra parte en cualquier individuo los principios de individuación son sólo para él mismo, de otro modo parecería un concepto que comunica lo que es la persona o el individuo.

---

[8] La actividad de una sustancia es acto segundo, en cuanto se presupone el acto por el que la misma sustancia está en acto, que es en consecuencia su acto primero. La acción vivificante del alma se confunde con el hecho de que el alma es la forma gracias a la cual existe el compuesto, que es el cuerpo viviente. Las otras diferentes actividades del alma, para Santo Tomás, dependen de potencias que deben ser distintas de la esencia del alma.

11. Respecto a lo undécimo se ha de decir que aquel pensamiento de Avicena se refiere al caso según el cual lo que se recibe de otro no es lo mismo numéricamente en el que da y en el que recibe, igual que ocurre en las criaturas respecto de Dios. Por eso, el ser que es recibido en las criaturas, en un cierto sentido, es nada con respecto al ser divino, porque las criaturas no pueden recibir el ser, según la perfección que hay en Dios. Pero en la divinidad el Hijo recibe del Padre la misma naturaleza en número que tiene el Padre, y por lo tanto no es válida la argumentación.

12. Respecto a lo duodécimo se ha de decir que el Hijo, no posee realmente algo distinto de la esencia que reciba del Padre, sino que esto mismo que recibe del Padre, es necesario que sea en sí una relación por la cual se refiera al Padre, y por la cual se distinga de Él. Sin embargo, la misma relación no se diferencia realmente de la esencia.

13. Respecto a lo decimotercero se ha de decir que aunque en el Padre y en el Hijo se dé la misma naturaleza, sin embargo, ella está allí según otro modo de existir, o con una relación distinta, y por tanto no es necesario que todo lo que conviene al Padre por su naturaleza, convenga al Hijo.

14. Respecto a lo decimocuarto se ha de decir que a las criaturas les pertenece la semejanza divina por lo que participan de la naturaleza de la especie; por eso, para que algún supuesto creado subsista en la naturaleza creada, está ordenado a otro como hacia el fin. Y por lo que se alcanza suficientemente el fin por un individuo, según la perfecta y propia participación en la naturaleza de la especie, no es necesario que otro individuo subsista en aquella naturaleza. Pero la naturaleza divina es fin y no con vistas a algún fin. Por otra parte, es congruente al fin que sea comunicado según todo modo posible. Por eso, aunque se encuentre allí perfecta y propiamente en un supuesto, nada prohibe que también se encuentre en otro.

15. Respecto a lo decimoquinto se ha de decir que la generación es una especie de cambio por el cual, la naturaleza comunicada por generación, es recibida en otra materia, que es el sujeto del cambio. Pero esto no ocurre en la generación divina y por eso no es válido el argumento.

ARTÍCULO 2

Si la potencia generativa en la divinidad se dice esencial o nocionamente

Y parece que sólo nocionalmente.

OBJECIONES. 1. En efecto, la potencia tiene razón de principio, como es evidente por las definiciones que se encuentran en el libro V de la *Metafísica*[1]. Pero en la divinidad el principio respecto de las personas divinas se dice nocionalmente. Luego como la potencia generativa está unida al principio de este modo, parece que se dice nocionalmente.

2. Pero se objeta que significan lo mismo esencia y noción. Por el contrario, en la divinidad, según Boecio[2] en el libro *Sobre la Trinidad,* son dos predicamentos: sustancia, a la que pertenece la esencia, y relación a las que pertenecen las nociones. No puede algo estar en los dos predicamentos, porque hombre blanco no es unidad sino por accidente, como se dice en el libro V de la *Metafísica*[3]. Luego la potencia generadora no puede abarcar en su razón cada uno de los dos: a saber, la sustancia y la noción.

---

[1] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, V, 12, 1019a 15.

[2] Cfr. Boecio, *De Trinitate,* cc. 4-5, in *Opuscula sacra*, I, ed. R. Peiper, Teubner, Lipsiae 1871, 156-162. Anicio Manlio Torquato Severino Boecio, fue un filósofo cristiano nacido en Roma en el 480. Murió entre el 524 y el 526. Su intención fue traducir los diálogos de Platón y todas las obras de Aristóteles al latín e ilustrarlos con oportunos comentarios, pero no pudo terminarlos. Entre otras tradujo el *Organon* de Aristóteles y la *Isagogen* de Porfirio. La mayor fama, no obstante, le llegó por *De Consolatione Philosophiae*, escrito mientras esperaba en la cárcel el cumplimiento de su sentencia de muerte. Sus traducciones, comentarios, obras filosóficas y teológicas fueron un constante punto de referencia en el tratamiento de muchos problemas lógicos y metafísicos durante toda la Edad Media, por su conocimiento del pensamiento antiguo y por su contribución a la formación del lenguaje escolástico.

[3] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*. V, 6, 1015b 16-36.

3. Además, un principio en la divinidad se distingue de aquello de lo cual es principio. Pero la esencia no debe distinguirse. Luego el carácter de principio no le compete, y así la potencia que encierra carácter de principio no significa la esencia.

4. Además, en la divinidad lo que es propio es relativo y nocional, pero lo que es común, es esencial y absoluto. Por otro lado, la potencia generativa no es común al Padre y al Hijo, sino que es propia del Padre. Luego se dice relativa o nocionalmente, no esencial ni absolutamente.

5. Además, la forma propia es el principio de la acción propia, no de la común. Por ejemplo, el hombre entiende por la inteligencia, pues esta acción es para él propia respecto de los otros animales, del mismo modo que la forma racional o intelectual. Pero la generación es operación particular del Padre en cuanto Padre. Luego su principio es la paternidad, que es la forma propia del Padre, y no la deidad que es su forma común. Por otro lado, la paternidad se dice en relación a cualquier cosa. Luego la potencia generadora se dice respecto a cualquier cosa, no sólo en cuanto tiene carácter de principio sino también en cuanto a aquello que es principio.

6. Además, como la potencia generativa no difiere realmente de la esencia divina, así tampoco la paternidad. Pero no obstante, la paternidad indica sólo una relación. Luego, por este motivo, no debe decirse que la potencia generativa indique la esencia unida a una relación.

7. Además, en la divinidad encontramos tres atributos que tienen carácter de principio, a saber la potencia, la ciencia y la voluntad, que se dicen esencialmente de Dios. Pero la ciencia y la voluntad no se indican a la vez con alguna relación o noción en la divinidad. Luego por la misma razón tampoco la potencia, y así no se puede decir que la potencia generadora signifique lo mismo que la esencia, desde el punto de vista de la potencia, y la noción desde el punto de vista de la generación, sino que, por las razones aducidas, parece que se significa sólo la noción.

PERO AL CONTRARIO. 1. Está lo que dice el Maestro[4], que la potencia generativa en el Padre es la misma esencia divina.

2. Además, Hilario dice que el Padre genera en virtud de la naturaleza divina[5]. Luego la misma naturaleza es principio de generación; y así tiene razón de potencia.

3. Además, Damasceno dice que la generación es una obra que proviene de la naturaleza[6]; y así igual que antes.

4. Además, en la divinidad hay sólo una potencia. Pero la potencia creadora se dice esencialmente. Luego también la potencia generativa.

RESPUESTA. Acerca de esto hay muchas opiniones. A) En efecto, algunos dijeron que la potencia generativa en la divinidad se dice sólo como relación, porque la potencia según su propia naturaleza es un cierto principio, y el principio se dice relativamente y por tanto es nocional si se refiere a la potencia divina y no a las criaturas.

Pero en este razonamiento parecen haber sido engañados por dos razones: primero porque aunque el carácter de principio convenga a la potencia, que está en el género de la relación, sin embargo lo que es principio de la acción o de la pasión, no es relación sino alguna forma absoluta, y ésta es la esencia de la potencia. Y por eso el Filósofo pone la potencia, no en el género de la relación, sino en el de la cualidad, como también la ciencia, aunque de ambas resulte alguna otra relación. Segundo, porque aquellos atributos que en la divinidad implican un principio respecto de la operación, no se predican nocionalmente, sino sólo aquellos que se dicen principio respecto de lo que es el término de la operación. El principio, en efecto, que se dice nocionalmente en la divinidad, se refiere a la Persona subsistente. Por otra parte, la operación no se significa como subsistente, por lo que aquellos atributos que

---

4 Cfr. Pedro Lombardo, *Sentencias*, I, dist, c. 2, n. 1.

5 Cfr. San Hilario de Poitiers, *Libro de Synodis seu de fide orientalium,* 59 (PL 10, col. 521).

6 Cfr. San Juan Damasceno, *Acerca de la fe ortodoxa*, 8,4.

tienen carácter de principio respecto de la operación, no es necesario que se digan nocionalmente en la divinidad. Los demás, la voluntad, la ciencia y el intelecto y todos los demás atributos de esta naturaleza se dicen nocionalmente.

Por otro lado, aunque la potencia sea el principio al mismo tiempo de la acción y de aquello que es producido por la acción, sin embargo, que sea principio de esto último simplemente le sucede, mientras que el ser principio de la acción le compete por sí mismo. En efecto, la potencia activa no produce siempre con su acción alguna cosa que sea el término de la acción, puesto que hay muchas operaciones que no producen ninguna, como dice el Filósofo[7]. La potencia es siempre, en efecto, el principio de la acción o de la operación. Por eso, no es necesario que a causa de la relación de principio que implica el nombre de potencia, se diga ésta relativamente en la divinidad.

Además la misma posición no parece conforme a la verdad. En efecto, si lo que es potencia, es la misma cosa que lo que es principio de la acción, es necesario que lo que es principio en la divinidad sea la naturaleza divina, puesto que todo agente, en cuanto tal, hace algo semejante a sí mismo. De esta manera, el principio de la generación en el que genera es aquello según lo cual lo generado se asemeja al que genera. Por ejemplo, el hombre genera a un hijo en virtud de la naturaleza humana, que tiene semejanza con él en la naturaleza humana. Por otro lado, Dios engendrado es semejante a Dios Padre en la naturaleza divina. Por eso, la naturaleza divina es el principio de la generación y aquello por cuya virtud el Padre engendra, como dice Hilario en el pasaje citado.

B) Y a causa de esto, otros dijeron que la potencia generativa significa sólo la esencia. Pero eso no parece adecuado, pues la acción que se realiza en virtud de la naturaleza común por algo contenido bajo la naturaleza común, lo recibe de algún modo a partir de sus propios principios. Por ejemplo, la acción que se debe a la naturaleza animal, se realiza en el hombre según lo que compete a los principios de la especie humana. Por eso, también el hombre tiene el acto de la facul-

---

[7] Cfr. Aristóteles, *Ética*, 1, 1094a 36; *Metafísica*, IX, 8, 1050a 23b 2.

tad imaginativa más perfecta que los demás animales, según compete a su racionalidad. Además, del mismo modo, el acto del hombre se encuentra en éste y en aquél hombre, según lo que compete a los principios individuales de éste o de aquél y por los cuales sucede que un hombre entiende más claramente que otro. Por ello, si la naturaleza común es el principio de alguna operación que sólo conviene al Padre, es necesario que sea el principio según lo que compete a la propiedad personal del Padre. Y por esto, en la razón de la potencia se incluye en cierto modo la paternidad, también en cuanto a aquello que es principio de la generación.

C) Y por esto, es por lo que hay que decir con otros, que la potencia generativa significa a la vez la esencia de Dios y una noción.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero se ha de decir que la potencia implica el carácter de principio respecto de la operación, la cual no se dice nocionalmente en la divinidad, como está dicho.

2. Respecto a lo segundo se ha de decir que en las cosas creadas, a un predicamento se le añade otro porque no puede hacerse de los dos, uno, sino por accidente; pero en la divinidad la relación es realmente la propia esencia, y por esto no hay semejanza.

3. Respecto a lo tercero se ha de decir que en las cosas creadas el principio de la generación es doble: el que genera y de lo que es generado. Pero el que genera se distingue de lo generado por la generación, ya que ninguna cosa se genera a sí misma; pero aquello por lo que genera el generante, no se distingue sino que es común a ambos, como está dicho en el cuerpo del artículo. Por eso, no es necesario que la naturaleza divina se distinga de la potencia generativa puesto que la potencia es principio de lo que es generado.

4. Respecto a lo cuarto se ha de decir que por lo que el carácter de la relación implica, la potencia generativa no es común, sino propia.

5. Respecto a lo quinto se ha de decir que en cualquier generación el principio de la misma no es principalmente ninguna forma individual, sino la forma que pertenece a la naturaleza de la especie. De la misma manera, no es necesario que el generado y el que genera sean similares en cuanto a las condiciones individuales, sino en cuanto a la naturaleza de su especie. Por otra parte, la paternidad no se da en el Padre según modo de la forma de la especie, como la humanidad en el hombre; así, en efecto, en Él se da la naturaleza divina, pero en Él la paternidad está, como así diré, como principio individual. Es, en efecto, propiedad personal, y por esto no es necesario que sea el principio de la generación principalmente, sino de algún modo co-inteligido por la razón antedicha; de otro modo, se deduciría que el Padre no comunicaría por generación sólo la deidad sino también la paternidad, lo cual es inconveniente.

6. Respecto a lo sexto se ha de decir que la potencia generativa es la misma realmente que la naturaleza divina, de modo que la naturaleza se incluye en la noción de la misma. Pero no es así en la paternidad, de donde no es semejante.

7. Respecto a lo séptimo se ha de decir que la ciencia y la voluntad no son principio de la generación, dado que la generación pertenece a la naturaleza, la cual en cuanto es principio de la acción, tiene carácter de potencia. Es ésta la razón por la cual la potencia es cosignificada con lo que es una relación en la divinidad, pero no la ciencia o la voluntad.

Por otra parte, la respuesta a los argumentos en contrario resulta fácil de cuanto se ha dicho.

ARTÍCULO 3

Si la potencia generativa, en el acto de la generación, procede por el imperio de la voluntad

Y parece que es así.

OBJECIONES. 1. Hilario, en efecto, dice que el Padre no engendró al Hijo llevado por la necesidad natural[1]. Pero si no lo generó por medio de la voluntad, lo generó por necesidad natural, porque el agente o es voluntario o es natural. Luego el Padre generó al Hijo por medio de la voluntad, y así la potencia generativa por el imperio de la voluntad produce el acto de la generación.

2. Se objetaba que el Padre no engendró al Hijo por ninguna voluntad precedente, ni consecuente, sino concomitante. Al contrario, parece que este razonamiento es inadecuado. En efecto, como lo que es en Dios es eterno, nada que exista en Dios puede preceder en el tiempo a algo existente en Él mismo; y, sin embargo, ocurre que alguna cosa tiene carácter de principio respecto de otra, como la voluntad de Dios en la elección por la que elige a los justos procede sólo de la inteligencia. Luego aunque la voluntad no preceda a la generación del Hijo en el tiempo, no obstante, parece que puede ponerse el principio de la generación del Hijo en aquello que procede del intelecto.

3. Además, el Hijo procede por acto de la inteligencia puesto que procede como Verbo, pues el Verbo intelectual existe sólo cuando entendemos alguna cosa pensándola, como dice Agustín[2]. Pero la voluntad es principio de la operación intelectual. Impera, en efecto, sobre el acto intelectual,

---

1 Cfr. San Hilario de Poitiers, *De Synodis* can. XXV.

2 Cfr. San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad,* 9, 7, 12.

como sobre las otras potencias, como dice Anselmo[3]. Pienso, en efecto, porque quiero, como camino porque quiero. Luego la voluntad es el principio de la procesión del Hijo.

4. Se objeta que en la realidad humana es verdad que la voluntad impera sobre el acto de la inteligencia, pero no es verdad en la realidad divina. Por el contrario, la predestinación es en cierto modo acto de la inteligencia. Decimos, en efecto, que Dios predestinó a Pedro porque quiso, según *Romanos* 9, 18: "de quien quiere tiene misericordia y a quien quiere endurece". Luego no sólo en la realidad humana, sino aun en la divina la voluntad impera sobre el acto de la inteligencia.

5. Además, según el Filósofo[4] lo que se mueve por sí mismo puede moverse y no moverse. Por la misma razón, lo que actúa por sí mismo puede obrar y no obrar. Pero la naturaleza no puede obrar y no obrar, pues está determinada en un sentido. Luego no actúa por sí misma, sino movida por otro. Sin embargo, esto en la divinidad no puede darse. Luego ninguna acción en la divinidad viene por naturaleza, y así tampoco la generación. Y de este modo, la generación es por voluntad, puesto que toda acción proviene o por naturaleza o por voluntad, como es claro en el libro II de la *Física*[5].

6. Además, si la acción de la naturaleza precede a la acción de la voluntad, se deduce un inconveniente, esto es, que la característica de la voluntad es suprimida. Pues como la naturaleza está determinada en un sentido, si la voluntad moviera, movería a ésta también en un solo sentido, lo que va contra la característica fundamental de la voluntad, que por definición es libre. Pero si la voluntad mueve a la naturaleza,

---

[3] San Anselmo de Canterbury, *De similitudinibus,* cc 2-3, ed. R. W. Southern-F. S. Schmitt, *Memorial of St. Anselm*, The British Academy, London, 1969, 39 (PL 159. Coll. 605-606). Según Angelo Campodonico, (*op. cit.,* 152) esta obra es en realidad una versión más extendida de una precedente *Liber Anselmi archiepiscopi de humanis moribus per similitudines*. Ni siquiera el escrito originario parece ser obra de San Anselmo. Podría tratarse de una transcripción de sus discursos, o bien, del borrador de una obra dejada por él incompleta.

[4] Cfr. Aristóteles, *Física*. VIII, 4, 255a 7-9.

[5] Cfr. Aristóteles, *Física*. II, 5, 196b 18-22.

no se suprimen las características de la naturaleza ni la de la voluntad, porque nada prohibe que lo que puede elegir entre varios fines se mueva hacia uno de ellos. Luego, razonablemente, la acción de la voluntad precede a la acción natural, más que al contrario. Pero la generación del Hijo es pura acción u operación. Luego proviene de la voluntad.

7. Además, en el *Salmo* 148, 5 se dice: "Dijo, y fueron creados" que Agustín explica[6]: "Esto es, engendró el Verbo en quien eran, para que fueran creados". Luego así, la procesión del Verbo por el Padre es la razón de la producción de las criaturas. Luego si el Hijo no procede del Padre por imperio de la voluntad sino por naturaleza, parece deducirse que todo lo creado procede naturalmente de Dios y no sólo voluntariamente, lo cual es erróneo.

8. Además, Hilario dice[7]: "Si alguien dijera que el Hijo nació sin querer el Padre, sea anatema". Luego el Padre no engendró al Hijo involuntariamente; y así, igual que antes.

9. Además, en *Juan* 3, 35 se dice: "El Padre ama al Hijo y ha puesto todas las cosas en sus manos", que según una glosa se explica como la donación de la generación eterna. Luego el amor del Padre al Hijo es el mejor signo de la razón de la generación eterna. Pero el amor procede de la voluntad, luego la voluntad es el principio de la generación del Hijo.

10. Además, Dionisio[8] dice que el amor divino no permite que Él exista sin descendencia. Por lo cual resulta verdad lo mismo, a saber, que el amor sea la razón de la generación.

11. Además, la posición de la cual no se sigue algún inconveniente o error puede admitirse en la divinidad. Si se admite que el Padre generase al Hijo por voluntad, no se deduce ningún inconveniente. En efecto, no se deduce que el Hijo no sea eterno, como parece, que no sea consustancial, o igual al Padre, porque el Espíritu Santo que procede por modo de voluntad, es coeterno, coigual y consustancial al Padre

---

6 Cfr. San Agustín, *Del Genesis a la letra* 2, 6, 13, en *Obras completas,* T. XV, trad. Balbino Martín, BAC, 1957, 569-1271.

7 Cfr. San Hilario de Poitiers, *Libro De Synodis,* can. XXV.

8 Cfr. Dionisio Areopagita, *De los nombres divinos,* 4, 10.

y al Hijo. Luego parece que no es erróneo afirmar que el Padre genera al Hijo por la voluntad.

12. Además, la voluntad no puede no querer su último fin. Pero el fin de la voluntad divina es la comunicación de su bondad que se realiza máximamente a través de la generación. Luego la voluntad del Padre no puede no querer la generación del Hijo; luego engendró al Hijo por voluntad.

13. Además, la generación humana se toma de la divina según *Efesios* 3, 15: "de quien toma nombre toda paternidad en los cielos y en la tierra". Pero en la generación humana subyace el imperio de la voluntad, de otro modo en el acto de la generación no habría pecado. Luego también en la divina, y así igual que antes.

14. Además, toda acción de una naturaleza inmutable es necesaria. Pero la naturaleza divina es absolutamente inmutable. Luego si la generación es obra natural y no de la voluntad, se deduciría que es necesaria, y de este modo el Padre engendró al Hijo por necesidad, lo cual es contrario a Agustín[9].

15. Además, Agustín dice[10] que el Hijo es consejo de consejo y voluntad de voluntad. Pero esta preposición 'de' indica principio. Luego la voluntad es principio de generación del Hijo y así, igual que antes.

PERO AL CONTRARIO. 1. Está lo que dice Agustín[11]: "El Padre ni por voluntad, ni por necesidad engendró al Hijo".

2. Además, la mayor efusión de la voluntad viene por medio del amor. Pero el Hijo no procede por medio del amor, sino más bien el Espíritu Santo. Luego la voluntad no es el principio de la generación del Hijo.

3. Además, el Hijo procede del Padre como el esplendor de la luz, según *Hebreos* 1, 3: "El cual, siendo resplandor de

---

[9] Cfr. Pseudo Agustín, *De Trinitate et unitate Dei,* 2 (PL 42, col. 1196).

[10] Cfr. San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad* 15, 20, 38.

[11] Cfr. Pseudo Agustín, *De la Trinidad y unidad de Dios* 2.

su gloria e impronta de su sustancia". Pero el resplandor no procede de la luz mediante la voluntad. Luego tampoco el Hijo del Padre.

RESPUESTA. La generación del Hijo puede referirse a la voluntad como objeto de la voluntad. En efecto, el Padre quiso al Hijo y también la generación del Hijo desde la eternidad. Por otra parte, ningún modo de voluntad puede ser el principio de la generación divina, como se evidencia por el siguiente razonamiento: la voluntad, en tanto que voluntad, al ser libre puede elegir. En efecto, la voluntad puede obrar o no obrar, hacer así o de otra manera, querer y no querer. Y en relación a algún fin esto no conviene a la voluntad; le ocurre a la voluntad, no en cuanto es voluntad, sino por inclinación natural que tiene a otra cosa, como su fin último, que no puede no querer. Por ejemplo, la voluntad humana no puede no querer la felicidad ni tampoco querer la infelicidad. De lo que se evidencia que todo aquello cuya voluntad es principio, en cuanto es en sí, es posible que sea o no sea, que sea tal o cual, que sea en un momento o en otro.

Todo aquello que cumple estas condiciones es creado, porque en lo que es increado no hay poder de ser o de no ser, sino que es necesario que sea, como Avicena demuestra[12]. Luego si se afirma al Hijo generado por medio de la voluntad, se deduce necesariamente que Él es una criatura. Y por esto los arrianos[13] pensaban que el Hijo es una criatura, y decían de Él, que fue generado por medio de la voluntad. Los católicos, por su parte, afirman que el Hijo no nace por medio de la voluntad, sino por medio de la naturaleza. La naturaleza, en efecto, está determinada en un sentido. Y según esto y por el hecho de que el Hijo procede del Padre por naturaleza, es necesario que Él no pueda no ser generado, y que no pueda

---

[12] Cfr. Avicena. *Metafísica,* VIII, 4, en *Obras completas*, trad. C. Alvarez Morales, CSIC, Madrid, 1987.

[13] Se refiere a Arrio, sacerdote de Alejandría y hereje que murió el año 336, y a sus seguidores que negaban la divinidad de Jesucristo. La herejía arriana fue condenada en el I Concilio de Nicea (325) después de fuertes controversias, que no acabaron tampoco con el Concilio.

ser de otro modo del que es, o bien no ser consustancial al Padre, puesto que lo que procede naturalmente, procede a semejanza de aquel de quién procede. Y esto es lo que afirma Hilario[14]: "La voluntad de Dios dio la sustancia a todas las criaturas, pero el perfecto nacimiento dio la naturaleza al Hijo". De este modo las criaturas son tales como Dios ha querido, pero el Hijo es tal cual es Dios.

Como ha sido dicho, la voluntad aunque respecto de algunas cosas puede elegir entre una cosa u otra, sin embargo respecto del fin último tiene inclinación natural. Y del mismo modo el intelecto con respecto al entendimiento de los primeros principios, tiene cierto movimiento natural. Sin embargo, el principio del conocimiento divino es el propio Dios, que es el fin de su voluntad, por eso aquello que procede en Dios por acto del Intelecto que se conoce a sí mismo, procede naturalmente; e igualmente, lo que procede por el acto de la voluntad que se ama a sí misma. Y, puesto que como el Hijo procede en tanto que Verbo por medio del acto del intelecto divino, así también el Padre se conoce a sí mismo y al Espíritu Santo por medio del acto de la voluntad, e igual el Padre ama al Hijo, y así se deduce también que tanto el Hijo como el Espíritu Santo proceden naturalmente, y por esto último que sean consustanciales, coiguales y coeternos con el Padre y entre ellos.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero se ha de decir que Hilario habla de la necesidad que implica violencia, como se evidencia por lo que dice más adelante: "no forzado por necesidad natural, ya que quiso generar al Hijo".

2. A lo segundo se ha de decir que con respecto de ninguna cosa hay en Dios voluntad antecedente, porque cuando alguna vez Dios quiere algo, lo quiere eternamente. Pero la concomitancia, es con respecto de todas las cosas buenas que existen, ya en sí mismo, ya en las criaturas. Quiere, en efecto, existir Él mismo y que las criaturas también existan. Algo

---

[14] Cfr. San Hilario, *Libro de Synodis,* 58.

precedente o antecedente en el tiempo no existe sino respecto a las criaturas, que no son eternas, pero el intelecto es precedente con respecto a los actos eternos que se significan como dirigidos a las criaturas, como la disposición, la predestinación, y semejantes. Pero la generación del Hijo no es criatura, ni se significa al dirigirse a las criaturas. Por eso, con respecto a Él, no hay voluntad precedente ni por el tiempo, ni lógicamente, sino sólo por la voluntad concomitante.

3. Respecto a lo tercero se ha de decir que igual que el acto del intelecto parece deducirse del acto de la voluntad en cuanto que es imperado por la voluntad, así a la inversa, el acto de la voluntad parece deducirse del acto intelectual, en cuanto su objeto que es el bien inteligido se presenta a la voluntad a través del intelecto,. Por eso sería proceder al infinito si no se admitiese, en el acto del intelecto o en el acto de la voluntad, un punto final. Este punto no puede establecerse en el acto de la voluntad, pues el objeto se presupone al acto. Por eso es necesario establecerlo en el acto de la inteligencia que sigue naturalmente a la inteligencia. De este modo no se somete a la voluntad. Y de esta manera el Hijo de Dios procede como verbo, según el acto de la inteligencia divina, como consta por lo dicho en el cuerpo del artículo.

4. Respecto a lo cuarto se ha de decir que el acto de la inteligencia divina es natural en cuanto se refiere al mismo Dios, que es el principio de su conocimiento. En cambio, cuando se refiere a las criaturas respecto de las cuales tiene Él un relación semejante a la que nuestro intelecto tiene a las conclusiones, eso es, no por el progreso natural de la inteligencia sino voluntariamente, y por esto en la divinidad algunos actos del intelecto se muestran como ordenados por la voluntad.

5. Respecto a lo quinto se ha de decir que en la medida que estas cosas a las que la naturaleza puede llegar según sus propios principios esenciales, no necesita ser determinada por otro, sino sólo a aquellas cosas para las que no bastan sus propios principios. Por eso los filósofos no se inclinan a sostener que la obra de la naturaleza es obra de la inteligencia, considerando las obras que son atribuibles a la acción de lo cálido y de lo frío. En verdad, también aquellos que sostienen

que las realidades naturales suceden por necesidad de la materia, reducen todas las obras de la naturaleza a obras de este tipo. Algunos otros filósofos se inclinan a afirmar a aquel principio considerando la actividad para las que no pueden bastar el poder del calor y del frío y demás cualidades semejantes. Por ejemplo, los miembros ordenados del cuerpo del animal están dispuestos de tal modo que preservan la naturaleza. Luego, ya que la obra de la naturaleza divina por sí misma es la generación, no es necesario que para esta acción se determine por alguna voluntad. O hay que decir que la naturaleza es determinada por otro, en el sentido que está dirigida a un fin. Pero, por otra parte, a aquella naturaleza que es el fin y no tiene fin, no le compete ser determinada por otro.

6. Respecto a lo quinto se ha de decir que al considerar una realidad diversa, la acción de la voluntad precede a la acción de la naturaleza. Por eso la acción de toda la naturaleza inferior procede de la voluntad del que gobierna. Pero en una misma realidad, es necesario que la acción de la naturaleza preceda a la acción de la voluntad. Pues la naturaleza, lógicamente, precede a la voluntad porque la naturaleza es entendida como el principio por el que una cosa subsiste. La voluntad, en cambio, es como el término a causa del cual ella está dirigida a un fin. Sin embargo, no se deduce que se suprima la esencia de la voluntad. En efecto, aunque según la inclinación natural la voluntad esté determinada hacia un único fin, que es el fin último al que tiende por naturaleza, sin embargo, con respecto a los demás fines permanece indeterminada, como se evidencia en el hombre, que natural y necesariamente quiere la felicidad, pero no las demás cosas. Por tanto, así la acción de la naturaleza en Dios precede a la acción de la voluntad real y lógicamente. La generación del Hijo es, en efecto, la razón de todas estas cosas que se producen por la voluntad, es decir, de las criaturas.

7. Respecto a lo séptimo se ha de decir que aunque el Verbo de Dios fuera generado por el Padre del mismo modo como las criaturas han sido creadas, sin embargo, no es necesario que si el Verbo procede naturalmente, las criaturas procedan también naturalmente; como no se deduce, que si nuestro

intelecto conoce los principios naturalmente, conozca naturalmente también las consecuencias que se deducen de los principios. En efecto, lo que tenemos naturalmente, la voluntad lo usa en un sentido u otro.

8. Respecto a lo octavo se ha de decir que el Padre genera voluntariamente; pero en esto no se designa sino a la voluntad concomitante.

9. Respecto a lo noveno se ha de decir que si el argumento se entiende acerca de la generación eterna, el amor del Padre al Hijo no hay que entenderlo como la razón de aquella donación por la que el Padre da eternamente todo al Hijo, sino como signo de aquella donación. Pues la razón del amor es la semejanza[15].

10. Respecto a lo décimo se ha de decir que Dionisio se refiere a la producción de las criaturas y no a la generación del Hijo.

11. Respecto a lo undécimo se ha de decir que el Espíritu Santo se dice que procede por modo de voluntad, porque procede por el acto que naturalmente viene de la voluntad, a saber, por el hecho de que el Padre ama al Hijo y viceversa. En efecto, el Amor mismo es el Espíritu Santo, como el Hijo es el Verbo en el que el Padre se nombra a sí mismo.

12. Respecto a lo duodécimo se ha de decir que a partir de aquel argumento sólo se deduce que el Padre quiere la generación del Hijo[16], que pertenece a la voluntad concomitante, que considera a la generación como objeto, no como aquello de lo que la voluntad es principio.

13. Respecto a lo decimotercero se ha de decir que la generación humana se obra por una capacidad natural, la potencia generativa mediante una potencia que la pone en movimiento y a la que subyace el mandato de la voluntad, pero no a la potencia generativa. Esto no ocurre en la divinidad, y por lo mismo, no hay semejanza.

---

[15] En este párrafo seguimos la lectura que ofrece (L). Cfr. Angelo Campodonico (*op. cit.* 161-162).

[16] En (M) se lee: *Quod Pater rationem Filii velit*, pero es preferible la lectura de (P): *Quod Pater generationem Filii velit.*

14. Respecto a lo decimocuarto se ha de decir que Agustín no pretende negar la necesidad de la inmutabilidad, acerca de la cual la argumentación es válida, sino a la necesidad de la coacción.

15. Respecto a lo decimoquinto se ha de decir que cuando se dice que el Hijo es voluntad de voluntad, se entiende que viene del Padre, que es voluntad. Por eso la preposición 'de', indica el principio de la generación, que es el que genera, no de aquello que es generado, de la que trata la cuestión presente.

ARTÍCULO 4

Si en la divinidad puede haber más hijos

Y parece que sí.

OBJECIONES. 1. En efecto, la operación natural que conviene a un supuesto, conviene también a todos lo supuestos de esa misma naturaleza. Pero la generación, según el Damasceno[1], es una obra natural, y pertenece al Padre. Luego también al Hijo y al Espíritu Santo que son supuestos de la misma naturaleza. Pero el Hijo no se genera a sí mismo, pues según Agustín[2], ninguna cosa puede generarse a sí misma. Luego genera otro hijo, y así puede haber más hijos en la divinidad.

2. Además, el Padre transfiere todo su poder al Hijo. Pero la potencia generadora pertenece al poder del Padre. Luego del mismo modo, el Hijo recibe la potencia del Padre; y así, igual que antes.

3. Además, el Hijo es imagen perfecta del Padre, por lo que se requiere una perfecta semejanza, que no se daría, si el Hijo no imitara al Padre en todo. Luego como el Padre genera al Hijo, así también el Hijo genera otro hijo; y así, igual que antes.

4. Además, más perfecta es la semejanza a Dios según la conformidad en la acción que según conformidad en alguna otra forma, como explica Dionisio[3]; como se asimila más al sol lo que luce e ilumina que lo que solamente luce. Pero el Hijo se asimila al Padre perfectísimamente. Luego es conforme a Él, no sólo en la potencia sino también en el acto de la generación; y así igual que antes.

---

1 Cfr. San Juan Damasceno, *De la fe ortodoxa* 8,4.

2 Cfr. San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, 1, I.

3 Cfr. Dionisio Areopagita, *De Caelesti hierarchia* 3, 2, en *Obras completas,* trad. Teodoro H. Martín, BAC, Madrid, 1990.

5. Además, sucede que Dios habiendo hecho una criatura puede hacer otra, porque su potencia no disminuye ni se extingue al crear. Pero igualmente, la potencia del Padre no se extingue ni disminuye al generar al Hijo. Luego, por generar al Hijo, no está prohibido que pueda generar otro hijo; y así, puede haber más hijos en la divinidad.

6. Se objeta que el motivo por el que no genera otro hijo es porque se deducirían inconvenientes, como Agustín explica[4]: la generación divina sería infinita, si el Padre generara varios hijos o el Hijo generara un nieto del Padre, y así sucesivamente. Por el contrario, en Dios nada hay en potencia que no esté en acto, pues sería imperfecto. Luego si existe en la potencia del Padre generar varios hijos, ningún inconveniente prohibe que haya más hijos en la divinidad.

7. Además, pertenece a la naturaleza del generado que proceda del mismo modo que el que genera. Pero como el Hijo es igual al Padre, y también el Espíritu Santo, así también el Espíritu Santo es hijo, y así hay más hijos en la divinidad.

8. Además, según Anselmo[5], no es distinto decir que el Padre genera al Hijo o decir que el Padre se dice a sí mismo. Pero como el Padre puede decirse a sí mismo, también el Hijo y el Espíritu Santo. Luego el Padre, el Hijo y el Espíritu santo pueden generar hijos; y así, igual que antes.

9. Además, se dice que el Padre genera al Hijo, porque concibe su semejanza en su inteligencia. Pero esto igual lo puede hacer el Hijo y el Espíritu Santo. Luego, igual que antes.

10. Además, la potencia es punto medio entre la esencia y la operación. Pero una es la esencia del Padre y del Hijo, e igualmente la potencia. Luego hay una única operación y así el Hijo puede generar; por tanto como antes.

---

[4] Cfr. San Agustín, *Réplica a Maximino, obispo arriano* 2, 12, 3, en *Obras completas,* T. XXXVIII, BAC, Madrid, 1990, 427-600.

[5] Cfr. San Anselmo de Canterbury, *Monologio* 33, en *Obras completas de San Anselmo,* T. 1, 191-352, trad. Julián Alameda, BAC, Madrid, 1952.

11. Además, la bondad es principio de efusión. Pero igual que la bondad es infinita en el Padre y en el Hijo, así también en el Espíritu Santo. Luego como el Padre al generar al Hijo comunica su naturaleza, con comunicación infinita, así también el Espíritu Santo comunica su naturaleza, con lo cual produce otra persona divina. En efecto, no se comunica infinitamente la divina bondad a las criaturas; y así parece que pueden haber más hijos en la divinidad.

12. Además, sin compañía no puede haber una posesión feliz de ningún bien; pero la filiación es el bien del Hijo. Luego parece necesario para la perfecta felicidad del Hijo que haya otro hijo en la divinidad.

13. Además, el Hijo procede del Padre como el esplendor de la luz, como dice *Hebreos* 1, 3: "siendo el resplandor de la gloria e impronta de su sustancia". Pero el resplandor puede producir otro resplandor y éste otro y el otro, otro. Luego igualmente en las procesiones de las personas divinas parece ser que el Hijo pueda generar otro hijo, y así, igual que antes.

14. Además, la paternidad en el Padre pertenece a su dignidad. Pero es igual la dignidad del Padre y del Hijo. Luego la paternidad conviene al Hijo; y así hay varios hijos en la divinidad.

15. Además, aquel a quien pertenece una potencia le pertenece también el acto. Pero la potencia generadora está en el Hijo. Luego el Hijo genera.

PERO AL CONTRARIO. 1. Entre las criaturas son perfectísimas aquellas que constan de toda su materia, y de éstas existe una sola en cada especie. Pero así como las criaturas materiales se individualizan por la materia, también la persona del Hijo se constituye por la filiación. Luego ya que Dios Hijo es perfecto hijo, parece que sólo en Él se encuentra la divina filiación.

2. Además, afirma Agustín[6], que si el Padre pudiera generar y no generara, sería envidioso. Pero el Hijo no es envidio-

---

[6] Cfr. San Agustín, *Réplica a Maximino, obispo arriano* 2, 7.

so. Luego como no genera, no puede generar. Y así, no pueden existir más hijos en la divinidad.

3. Además, lo que se dice perfecto una vez, no es necesario decirlo de nuevo. Pero el Hijo es Verbo perfecto al que nada falta, según Agustín[7]. Luego no es necesario que haya varios verbos en la divinidad y por eso tampoco más hijos.

RESPUESTA. En la divinidad es imposible que haya más hijos como puede comprenderse fácilmente. Las Personas divinas convienen en todos los atributos absolutos, puesto que la esencia de una es también la esencia de la otra. Sólo pueden ser distintas por la relación, y sólo por las relaciones de origen y no otras, pues las otras relaciones presuponen una cierta distinción, como la igualdad y la semejanza, aunque también indican cierta desigualdad, por ejemplo señor y siervo, y otras semejantes. Pero las relaciones de origen, en cambio, por su naturaleza implican una conformidad, porque lo que tiene su origen en otro conserva la semejanza de este otro.

Así pues, no hay algo en la divinidad por lo que el Hijo se distinga de las demás personas, sino sólo la relación de filiación, que es su propiedad personal, y por la cual el Hijo no sólo es Hijo, sino que es este supuesto o esta persona.

Por otra parte es imposible que aquello por lo que un sujeto es él mismo, se encuentre en muchos; porque así, el mismo supuesto sería comunicable, lo cual está contra la razón de individuo, supuesto o persona. Por eso, de ningún modo puede haber otro hijo en la divinidad. En efecto, no se puede sostener que una filiación constituya a este hijo, y otra filiación a otro, ya que como las filiaciones no difieren conceptualmente, sería necesario que se distinguiera por la materia o por algún otro sujeto, y que hubiera materia en la divinidad, o bien alguna otra cosa distinta de la relación que los distinguiera.

---

[7] Cfr. San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad* 6, 10, 11.

Por otra parte, puede también asignarse otra razón especial por la cual el Padre puede engendrar un solo Hijo. La naturaleza, en efecto, se determina en un sentido; por eso, como el Padre engendra al Hijo por naturaleza, puede haber sólo un Hijo nacido del Padre. Y no se puede decir que hayan varios según el número, existentes de la misma especie como sucede con nosotros, porque allí no hay materia, que es el principio de la distinción según el número en la misma especie.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero se ha de decir que la generación, aunque en el Padre sea en cierto modo obra de la naturaleza divina, sin embargo es suya por cierta concomitancia por la propiedad de la Persona del Padre, como se dijo antes en el art. 2; por eso no es necesario que convenga al Hijo, en el cual la naturaleza divina se da sin dicha propiedad.

2. Respecto a lo segundo se ha de decir que el Padre comunica al Hijo todo su poder, que sigue a la naturaleza divina considerada absolutamente (sin las relaciones). Sin embargo la potencia generadora, proviene de la naturaleza divina a la que se une la propiedad personal del Padre, como ya se ha dicho.

3. Respecto a lo tercero se ha de decir que la imagen se asimila a aquello de lo que es imagen en cuanto a la especie y no en cuanto a la relación. En efecto, no es necesario que si la imagen deriva de otro, aquello de lo que es imagen, derive de otro[8], porque propiamente no es igual atendiendo a la relación, sino según la forma.

4. Respecto a lo cuarto se ha de decir que igual que el Hijo se asimila al Padre en la naturaleza divina, no es así en la propiedad personal; de este modo se le asimila en las acciones que son concomitantes a la naturaleza, sin concomitancia en las propiedades antedichas. La generación no es una acción de esa clase; por eso el argumento no es válido.

5. Respecto a lo quinto se ha de decir que aunque la potencia generativa del Padre no se extingue ni disminuye por la generación del Hijo, sin embargo el Hijo, que es intelecto

---

[8] Cfr. San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad* 7, 1, 1.

infinito, se adecua a su infinitud, mientras que la criatura finita no se adecua; por eso no hay semejanza.

6. Respecto a lo sexto se ha de decir que cuando un argumento conduce al absurdo, no es necesario evitar sólo lo que produce el absurdo para rechazar aquella posición de la cual el absurdo se sigue, sino también las causas de las que surgen los absurdos; por eso no es necesario, ni que únicamente por esto no hayan más hijos en la divinidad, ni que haya una generación infinita.

7. Respecto a lo séptimo se ha de decir que el Espíritu Santo procede por modo de amor. El amor no significa algo figurado o especificado por la especie del que ama o del amado, como el verbo indica una realidad que posee la especie del que dice y de aquello que es dicho; y por esto, como el Hijo procede como verbo, por esta misma razón tiene su procesión, pues procede según semejanza a la especie del que genera, y que así sea Hijo, y se diga generación a su procesión. Por otra parte, el Espíritu Santo no tiene esta semejanza por razón de su procesión, sino más bien por lo que es propio de la naturaleza divina, porque en Dios no puede existir algo que no sea Dios; y así, el mismo amor divino es Dios, en cuanto es algo divino, no en cuanto es amor.

8. Respecto a lo octavo se ha de afirmar que este verbo 'decir', puede entenderse de dos maneras: en sentido estricto y en sentido amplio. En sentido estricto equivale a decir un verbo por sí mismo, y así es nocional y conviene sólo al Padre, y así entiende 'decir' Agustín, como lo pone en el principio del libro VI *Sobre la Trinidad*, que sólo el Padre se 'dice' a sí mismo. La otra manera puede entenderse comúnmente, en la medida que 'decir' es igual que inteligir, y así es esencial. Y de este modo es el que Anselmo[9] lo entiende en el *Monologio*, donde dice que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo se dicen.

9. Respecto a lo noveno se ha de decir que como generar sólo conviene al Padre en la divinidad, de la misma forma también concebir. Por eso, sólo el Padre concibe su semejanza en el intelecto, aunque el Hijo y el Espíritu Santo entien-

---

[9] Cfr. San Anselmo de Canterbury, *Monologio* 62.

dan; porque al entender no surge ninguna relación sino por casualidad, sólo según el modo de entender; pero en la generación y en la concepción surge el origen real.

10. Respecto a lo décimo se ha de decir que aquel argumento es válido acerca de la acción que es consecuente a la naturaleza tomada absolutamente, sin ninguna relación a la propiedad. Sin embargo no es así en la generación, y por eso el argumento no es válido.

11. Respecto a lo undécimo se ha de afirmar que en la divinidad puede haber sólo una procesión espiritual, la cual es sólo según inteligencia y voluntad; y por esto no puede proceder del Espíritu Santo otra persona divina, porque ella misma procede como amor, por modo de la voluntad. El Hijo, como verbo, por modo de la inteligencia.

12. Respecto a lo duodécimo se ha de decir que la propiedad personal es necesario que sea incomunicable, como está dicho anteriormente; por eso en ella la felicidad no requiere compañía.

13. Respecto a lo decimotercero se ha de decir que aquella semejanza no es necesario que se extienda a todas las cosas.

14. Respecto a lo decimocuarto se ha de decir que como la paternidad en el Padre, y la filiación en el Hijo son una sola esencia, de la misma manera son una sola dignidad y bondad.

15. Respecto a lo decimoquinto se ha de decir que cuando se dice potencia de generar, este término 'generar' como tal, se puede tomar de tres modos. Uno, en cuanto se trata de un verbo activo; y así tiene potencia generativa el que tiene potencia por la cual puede generar. Otro modo en cuanto se trata de un verbo pasivo; y así tiene potencia generativa aquel que tiene potencia por la cual puede ser generado. El tercer modo, en cuanto se trata de un verbo impersonal; y así se dice que tiene potencia generativa el que tiene aquella potencia gracias a la cual otro genera. El primer modo de potencia generativa no conviene al Hijo, sino el segundo y el tercero; por eso el argumento no es válido.

ARTÍCULO 5

Si la potencia generativa está comprehendida bajo la omnipotencia

Y parece que no.

OBJECIONES. 1. En efecto, la omnipotencia conviene al Hijo, según aquello del Símbolo[1]: "Omnipotente el Padre, omnipotente el Hijo, omnipotente el Espíritu Santo". No conviene a Él la potencia generativa. Luego no está comprehendida bajo la omnipotencia.

2. Además, Agustín afirma[2], que Dios se dice omnipotente porque puede todo lo que quiere. Por lo que parece que aquella potencia pertenezca a la omnipotencia que está sujeta a la voluntad. La potencia generativa no es de esta manera, porque el Padre no genera al Hijo por la voluntad, como se explicó antes en el artículo 3. Luego la potencia generativa no pertenece a la omnipotencia.

3. Además, la omnipotencia se atribuye a Dios, en cuanto que ella se extiende a todo lo que es posible en sí. Pero la generación del Hijo, o el mismo Hijo, no se incluye en lo que es posible, sino en lo que es necesario. Luego la potencia generativa no está comprehendida bajo la omnipotencia.

4. Además, lo que conviene en común a muchos les conviene según algo común a ellos. Por ejemplo, tener tres ángulos al equilátero y al escaleno, según lo que conviene a los triángulos. Luego lo que conviene de alguno solo, le conviene a él según lo que le es propio. Pero la omnipotencia no es propia solamente del Padre. Luego puesto que la potencia generativa en la divinidad sólo conviene al Padre, no le con-

---

[1] Este es el símbolo *Quicumque*, llamado *Athanasianum*, aunque no es obra de S. Atanasio, sino de un autor occidental anónimo del siglo V o VI. Cfr. H. Denzinger-A. Schomentzer, *Enchiridion symbolorum*, n. 75.

[2] Cfr. San Agustín, *Enchiridion* 24, 96.

viene a Él en cuanto que es omnipotente; y por eso no pertenece a la omnipotencia.

5. Además, como es una la esencia del Padre y del Hijo, también una es la omnipotencia. Pero a la omnipotencia del Hijo no se le asigna el poder de generar. Luego tampoco a la omnipotencia del Padre; y así, de ningún modo la potencia generativa pertenece a la omnipotencia.

6. Además, aquellas cosas que no poseen el mismo concepto, no caen bajo una misma distribución, pues cuando se dice 'todo perro', la distribución no se refiere a los que ladran y al celeste[3]. Pero el concepto de la generación del Hijo y la producción de las demás cosas que dependen de la omnipotencia, no es el mismo concepto. Luego cuando se dice 'Dios es omnipotente', no se incluye allí a la potencia generativa.

7. Además, aquello a lo que la omnipotencia se extiende es sujeto de la omnipotencia, pero en la divinidad nada es sujeto, como afirma el Damasceno[4]. Luego ni la generación del Hijo, ni el Hijo, están sujetos a la omnipotencia; y así, igual que antes.

8. Además, según el Filósofo[5], una relación no puede ser por sí término del movimiento, y en consecuencia tampoco de una acción; y por eso, no puede ser tampoco objeto de la omnipotencia, porque la potencia se refiere siempre a una acción. Pero de la generación y del Hijo se habla en la divinidad relativamente. Luego la potencia de Dios no se extiende a estas cosas; y así poder generar no está incluido en la omnipotencia.

PERO AL CONTRARIO. 1. Está lo que afirma Agustín[6]: "Si el Padre no puede generar un Hijo similar a Él, ¿dónde está su omnipotencia?" Luego la omnipotencia se extiende a la generación.

---

[3] Se refiere a la constelación del Perro.

[4] Se refiere a San Juan Damasceno, *De la fe ortodoxa* IV, 19; III, 21. En el original latino: *Hieronymus Damascenus*.

[5] Cfr. Aristóteles, *Física*, V, 2, 225b 10-14.

[6] Cfr. San Agustín, *Réplica a Maximino, obispo arriano* 2, 7; 12, 3.

2. Además, la omnipotencia se dice en Dios no sólo respecto de los actos exteriores, como crear, gobernar y similares, cuyo resultado son los efectos exteriores, sino también respecto de los actos interiores, como entender y querer. En efecto, el que dijese que Dios no puede conocer con su inteligencia, eliminaría su omnipotencia. Pero el Hijo procede como verbo por acto de inteligencia. Luego la omnipotencia de Dios se entiende en relación a la generación del Hijo.

3. Además, generar al Hijo es más que crear el cielo y la tierra. Pero poder crear el cielo y la tierra es propio de la omnipotencia. Luego mucho más poder generar al Hijo.

4. Además, en cualquier género hay un principio al cual se reducen todas las cosas que pertenecen a aquel género. En el género de las potencias el principio es la omnipotencia. Luego toda potencia se reduce a la omnipotencia; por tanto la potencia generativa, o está contenida bajo la omnipotencia, o en el género de las potencias existirían dos principios, lo cual es imposible.

RESPUESTA. La potencia generativa pertenece a la omnipotencia del Padre, pero no a la omnipotencia sin más, como puede comprenderse fácilmente con el siguiente razonamiento. En efecto, como la potencia se entiende que radica en la esencia, y que es el principio de la acción, es necesario que se haga el mismo juicio sobre la potencia y sobre la acción, que el que se hace sobre la esencia. En la esencia divina se ha de considerar que, por la suma simplicidad de Dios, cualquier cosa que hay en Dios es esencia divina; por eso, las mismas relaciones por las que las personas divinas se distinguen entre sí son en la realidad la misma esencia divina. Y aunque una y la misma esencia sea común a las tres personas, sin embargo, la relación de cada una de las personas no es común a las tres, por la oposición de las relaciones entre sí. En efecto, la misma paternidad es esencia divina, sin embargo, no está la paternidad en el Hijo por la oposición entre paternidad y filiación.

Por eso, se puede decir que la paternidad es la esencia divina en cuanto que está en el Padre, no en cuanto está en el

Hijo; en efecto, no está del mismo modo en el Padre y en el Hijo, sino que en el Hijo está como recibida de otro, mientras que en el Padre no. Sin embargo, no se deduce que aunque el Hijo no tenga la paternidad que tiene el Padre, el Padre tenga algo que no tenga el Hijo; en efecto, la relación según la razón de su género en cuanto relación, no es algo, sino sólo es una referencia hacia algo. Pero que sea algo en la realidad, le viene del aspecto por el cual ella está en una realidad, identificándose realmente con ella, como ocurre en la divinidad, o como teniendo la causa propia en un sujeto, como en las criaturas. Por eso, como aquello que es absoluto pertenece al Padre y al Hijo, éstos no se distinguen según alguna realidad, sino según un respecto; y por eso no se puede decir que el Padre tiene alguna cosa que no tenga el Hijo, pero sí que alguna cosa pertenezca al Padre respecto a una relación, y otra cosa al Hijo respecto de otra relación.

Lo mismo se ha de decir de la acción y de la potencia. Pues la generación significa la acción en conexión con una relación[7], y la potencia generativa significa la potencia en conexión con una relación; por eso la misma generación es una acción de Dios, pero de un modo que es sólo propio del Padre; e igualmente la misma potencia generativa es la omnipotencia de Dios, pero de un modo que es sólo del Padre. Sin embargo, no se deduce que el Padre pueda algo que no pueda el Hijo. Todas las cosas que puede el Padre, las puede el Hijo, aunque Éste no pueda generar; en efecto, generar se dice como relación.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero se ha de decir que poder generar pertenece a la omnipotencia, pero no según está en el Hijo, como está dicho en el cuerpo del artículo.

2. Respecto a lo segundo se ha de decir que Agustín no tiende a mostrar toda la razón de la omnipotencia en aquellas

---

[7] En (M) se lee: *Nam generatio significat potentiam cum aliquo respectu*... pero en (P), que se ha seguido: *Nam generatio significat actionem cum aliquo respectu*...

palabras, sino como un cierto signo de la omnipotencia. Y se habla de omnipotencia en cuanto se extiende a las criaturas.

3. Respecto a lo tercero se ha de afirmar que lo posible, a lo que se extiende la omnipotencia, no se ha de tomar sólo en relación a lo contingente, porque también las cosas necesarias son producidas en el ser por la potencia divina; y así, nada prohibe que la generación del Hijo sea contada entre las posibilidades de la potencia divina.

4. Respecto a lo cuarto se ha de decir que aunque la potencia considerada absolutamente no sea propia del Padre, sin embargo, en cuanto que entendida juntamente con determinado modo de existencia, o una determinada relación, se hace propia del Padre; como el apelativo 'Dios Padre', es propio del Padre, aunque 'Dios' sea común a las tres personas.

5. Respecto a lo quinto se ha de decir que como una y la misma es la esencia de las tres Personas, sin embargo está en las tres Personas no bajo la misma relación, o según el mismo modo de existencia; del mismo modo con la omnipotencia.

6. Respecto a lo sexto se ha de decir que la generación del Hijo y la producción de las criaturas no tienen el mismo concepto según univocidad, sino sólo según analogía. En efecto, dice Basilio[8] que el Hijo tiene el recibir en común con todas las criaturas y por esto se le llama: "primogénito de todas las criaturas"[9] y por esta razón su generación puede unirse a la producción de las criaturas bajo una única distribución.

7. Respecto a lo séptimo se ha de decir que la generación del Hijo no es sujeto de la omnipotencia según el modo en

---

[8] San Basilio de Cesarea, *Homilia sobre la fe*. 6, 2, en *Homiliae Sancti Basilii caesariensis episcopi quas trastulit Rufinus de graeco in latinum*, 6,1 (PG 31, col. 1783). Obispo de Cesarea, fue llamado Magno, y junto con su hermano Gregorio, obispo de Nisa, y su amigo Gregorio, obispo de Nacianzo, se conocen como los Padres Capadocios, que se consideran entre los más importantes teólogos cristianos en lengua griega. Nació el año 330 y murió el 379. Su interés por los aspectos prácticos de la vida cristiana le acercaron a la sensibilidad de los autores latinos contemporáneos. Su influjo en occidente fue grande, también por el uso que hizo de sus escritos San Ambrosio de Milán. Es notable su doctrina trinitaria y su regla para la vida de los monjes.

[9] *Col* 1,15.

que sujeto indica inferioridad, sino en el sentido en el que indica únicamente que ella es objeto de la omnipotencia.

8. Respecto a lo octavo se ha de decir que la generación del Hijo significa una relación por modo de acción, y el Hijo por modo de hipóstasis subsistente; y por esa razón, nada prohibe que se hable de omnipotencia en relación a ellos.

Por las demás razones se concluye sólo que poder generar pertenece a la omnipotencia del Padre.

ARTÍCULO 6

Si la potencia generadora y la potencia creadora son la misma cosa

Y parece que no.

OBJECIONES. 1. En efecto, la generación es operación u obra natural, como dice Damasceno[1]. Pero la creación es obra de la voluntad, como explica Hilario en el libro *Sobre los sínodos*[2]. Pero la voluntad y la naturaleza no son el mismo principio pues se dividen por oposición, como se evidencia en el libro II de la *Física* [3]. Luego la potencia generativa y la potencia creadora no son la misma cosa.

2. Además, las potencias se distinguen por los actos, como aparece en el libro II de *Sobre el alma*[4]. Pero la generación y la creación son actos muy diferentes. Luego la potencia generativa y la potencia creadora no son una única potencia.

3. Además, aquellas cosas que se nombran unívocamente en algún sentido, tienen menor unidad que aquellas que tienen igual ser. Pero la potencia generativa y la potencia creadora no se dicen unívocamente respecto de nada, como la generación y la creación, el Hijo y la criatura. Luego la potencia generativa y la potencia creadora no son iguales según el ser.

4. Además, entre aquellas cosas que son idénticas no cabe orden. Pero la potencia creadora es lógicamente anterior a la potencia generativa, como noción esencial. Luego las potencias antes dichas no son la misma.

---

1 San Juan Damasceno, *De la fe ortodoxa* 8, 4.

2 San Hilario de Poitiers, *Libro de Synodis* 58.

3 Cfr. Aristóteles, *Física*, II, 5, 196b 18-22.

4 Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 4, 415a 16-20, trad. Tomás Calvo Martinez, Gredos, Madrid, 1978.

PERO AL CONTRARIO. 1. En Dios no difieren la potencia y la esencia. Pero una sola es la esencia divina. Y una sola, por tanto, la potencia. Luego no se distinguen las potencias antes dichas.

2. Además, Dios no hace de muchas maneras lo que puede hacer de una sola. Pero por una sola potencia, Dios puede generar y crear, principalmente porque la generación del Hijo es la razón de la producción de las criaturas según explica Agustín[5]: "Dijo y fueron creados; esto es, engendró el Verbo en el que era, para que todas las cosas fueran hechas". Luego la potencia generativa y la creadora son una sola.

RESPUESTA. Como antes se ha dicho, las cosas que se dicen en la divinidad sobre la potencia, se han de considerar a partir de la misma esencia. Por otra parte, en la divinidad aunque una relación se distinga realmente de otra, a causa de la oposición de relaciones que son reales en Dios, sin embargo, la misma relación en la realidad no es diversa de la misma esencia, y sólo difieren conceptualmente, pues la relación no se opone a la esencia. Y de este modo, no se ha de conceder que algo absoluto en la divinidad se multiplique, como queda dicho, o que en la divinidad haya un doble ser, esencial y personal.

Todo ser en la divinidad es esencial, y la persona es sólo gracias al ser de la esencia. Pero en la potencia, sin embargo, además de aquello que es la potencia misma, se considera una cierta relación u orden a lo que está sujeto la potencia. Luego si se confronta una potencia que se refiere a un acto esencial, como la potencia de conocer o de crear, con una potencia que se refiere a un acto nocional (como es la potencia generativa), considerando lo que es la misma potencia, se encuentra una e idéntica potencia como uno e idéntico es el ser de la naturaleza y de la persona. Pero sin embargo, en ambas potencias se coentiende una relación diversa, según los diversos actos a los que se refieren las potencias.

---

[5] Cfr. San Agustín, *Del Génesis a la letra* 2, 6, 13.

Luego así, la potencia generativa y la creadora es una e idéntica potencia si se considera lo que es potencia; sin embargo difieren según las diversas relaciones a actos diversos.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Respecto a lo primero se ha de decir que aunque en las criaturas difieran la naturaleza y la voluntad, en la divinidad sin embargo son realmente lo mismo. O bien puede decirse que la potencia creadora no designa la intención o la voluntad, sino a la potencia en la medida en que es imperada por la voluntad. Por otro lado, la potencia generativa obra según aquello a lo que por naturaleza está inclinada. Esto no las convierte en potencias diversas, pues nada prohibe a alguna potencia ser imperada por la voluntad a algún acto, e inclinarse por naturaleza a otro. Por ejemplo, nuestra inteligencia está inclinada a creer por la voluntad, mientras está inclinada por la naturaleza al entendimiento de los primeros principios.

2. Respecto a lo segundo se ha de decir que cuando alguna potencia es superior, tanto más se extiende; por eso es menos distinguible por la diversidad de los objetos; por ejemplo, la imaginación es una sola potencia para todos los objetos sensibles, respecto de los cuales se distinguen los sentidos propios. La potencia divina es sumamente elevada y por eso, la diferencia de los actos en la potencia misma no introduce diversidad por cuanto respeta lo que ella misma es; pero Dios puede hacerlo todo con una potencia.

3. Respecto a lo tercero se ha de decir que la potencia generativa y la potencia creadora, en cuanto a la sustancia misma de la potencia, por así decir, no sólo son unívocas, sino son una sola cosa. Pero que se hable análogamente proviene de la relación al acto.

4. Respecto a lo cuarto se ha de decir que las antedichas potencias no se ordenan según un antes y un después, sino sólo en el sentido en que se distinguen. Por eso, su orden no se puede distinguir sino con respecto a sus actos. Y por esto, es claro que la potencia generativa es anterior a la potencia creadora, como la generación a la creación. Sin embargo, en

cuanto se comparan a la esencia, son la misma y no hay ningún orden entre ellas.

BIBLIOGRAFÍA

1. La bibliografía utilizada en la Introducción es la siguiente

Adams, Marilyn Mc Cords, "Reviving Philosophical Theology: Some Medieval Models" en *Miscellanea Mediavalia*, 26, Was ist Philosophie in Mittelalter. Jan Aerten Andreas Spear (ed). Walter Gruyter. Berlin 1988, 60-68.

Aquino, Tommaso d', *La Potenza di Dio*, *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*, I-III, a cargo de Angelo Campodonico, trad. Luca Tunitetti, Nardini Editore 1991.

Aquinatis, Thomae, *Quaestiones Disputatae De Potentia*, cura et studio Pauli M. Pession, en *Quaestiones disputate*, Tomo II, Marietti, Romae 1953[8], 1-276.

Aquino, Tomás de, *Suma Teológica,* trad. Gregorio Celada, BAC, Madrid 1988.

–*Suma contra los gentiles,* trads. Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, introducción de José Mª de Garganta, BAC, Madrid 1967.

Bazàn, B. C., "Les questions disputées principalement dans les facultés de théologie", *Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental,* 44.45, 1985, 13-149.

García López, Jesús, *Tomás de Aquino, Maestro del orden,* Prólogo Angel González Alvarez, Cincel, Madrid, 1985.

Gilson, Etienne, *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Traducción Fernando Múgica, Eunsa, Pamplona,1989[2].

Jenkins, John I., *Knowledge and Faith Thomas Aquinas,* Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Jordan, Mark D., "The grammar of 'esse': re-reading Thomas on the Transcendentals", *The Thomist, 44,* 1980, 1-26.

Lafont, G., *Estructuras y método en la Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino,* Trad. N. López Martínez, Rialp, Madrid, 1964.

Lobato, Abelardo, "Las *Quaestiones disputatae* de Santo Tomás y su aportación a la vida universitaria". *Doctor Angelicus*, II, 1991, 7-19.

Pieper, Josef, *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*. Trad. Ramón Cercós. Rialp, Madrid, 1973.

Van Steenberghen, Fernand, "Le probleme de l'existence de Dieu dans les quaestions disputées *De potentia Dei*", *Pensamiento,* 25,1969, 249- 257.

Weisheipl, James A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. Trad. Frank Hevia. Estudio introductorio de J. I. Saranyana, Eunsa, Pamplona, 1994.

Zedler, Beatrice. H., "Saint Thomas and Avicenna in the "De potentia Dei"", *Traditio*, 6, 1948, 105-159.

2. Referencias bibliográficas de las obras citadas por Santo Tomás en las *Cuestiones Disputadas* I y II.

Agustín, San, *Réplica al maniqueo Fausto*, en *Obras completas*, T. XXXI, trad. Pío de Luis, BAC, Madrid, 1993.

–*Comentario literal sobre el Genesis,* en *Obras completas* T. XV, trad. Balbino Martín, BAC, 1957, 569-1271.

–*De la gracia y del libre albedrío,* en *Obras completas,* T. VI, BAC, trad. Gerardo Enrique de Vega, Madrid, 1976[3] .

–*Acerca de la libertad*, en *Obras completas*, T. III, trad. Andrés Centeno Lanero y Miguel Fuertes, BAC, 1983[5].

–*Enchiridion*, en *Obras completas,* trad. Andrés Centeno Lanero, BAC, Madrid, 1958, 455-643.

–*Tratado sobre la Santísima Trinidad*, en *Obras completas,* T. V, trad. Luis Arias, BAC, Madrid 1985[4].

–*Réplica a Maximino, obispo arriano*, en *Obras completas,* T. XXXVIII, BAC, Madrid, 1990, 427-600.

Ambrosiastro, *In epistulam B. Pauli ad Corinthos prima* (PL 17, col. 258).

Anselmo de Canterbury, San, *¿Por qué Dios se hizo hombre?, Obras completas de San Anselmo,* T. 1, 745-891, trad. Julián Alameda, BAC, Madrid, 1952.

–*De similitudinibus,* ed. R. W. Southern-F. S. Schmitt, Memorial of St. Anselm, The British Academy, London 1969. En *Obras completas de San Anselmo,* trad. Julián Alameda, BAC, Madrid, 1952.

–*Monologio,* en *Obras completas de San Anselmo,* T. 1, 191-352, trad. Julián Alameda, BAC, Madrid, 1952.

Aristóteles, *Acerca del alma,* trad. Tomás Calvo Martinez, Gredos, Madrid, 1978.

–*Del sueño y de la vigilia*. en *Obras,* trad. Francisco de P. Samarach, Aguilar, Buenos Aires, 1977[2] .

–*Ética a Nicómaco*. trad. Julián Marías y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994[6].

–*Gran ética,* trad. Francisco de P. Samarach, Aguilar, Buenos Aires, 1981[6].

–*Física,* trad. José Luis Calvo Martínez, CSIC, Madrid, 1996.

–*La reprodución de los animales,* trad. Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1994.

–*Metafísica*, ed. trilingüe griego-latín-castellano, trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1987[4]. Y también trad. Tomás Calvo Martinez, Gredos, Madrid, 1994.

–*Meteorológicos,* trad. José Luis Calvo Martínez, Alianza, Madrid, 1996.

–*Sobre la interpretación,* en *Tratados de Lógica (Organon),* trad. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1988.

–*Tópicos* en *Obras,* trad. Francisco de P. Samarach, Aguilar, Buenos Aires, 1977[2].

Averroes, *Commentarium magnum in III de Caelo,* en *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Vol. V (Venezia. 1562), Minerva, Frankfurt a. M. 1962.

–*Epítome de Física,* trad. José Puig, CSIC, Madrid, 1987.

Avicena, *Metaphysica, Sobre la metafísica (antología),* trad. Miguel Cruz Hernández, Revista de Occidente, Madrid, 1950.

Obras completas, trad. C. Alvarez Morales, CSIC, Madrid, 1987, 2 tomos.

Basilio de Cesarea, San, *Homilia sobre la fe* en *Homiliae Sancti Basilii caesariensis episcopi quas trastulit Rufinus de graeco in latinum* (PG 31, 1781-1785).

Boecio, *De Trinitate*, in *Opuscula sacra*, I, ed. R. Peiper, Teubner, Lipsiae 1871.

Dionisio Areopagita, *De Caelesti hierarchia,* en *Obras completas,* trad. Teodoro H. Martín, BAC, Madrid, 1990.

–*De los nombres de Dios*, en *Obras completas,* trad. Teodoro H. Martín, BAC, Madrid, 1990

Hilario de Poitiers, San, *Libro de Synodis seu de fide orientalium* en PL 10, 479-546.

–*La Trinidad,* trad. Luis Ladaria, Católica, Madrid, 1986.

Hugo de San Victor, *De sacramentis christianae fidei*, en PL 176, 174-618.

Jerónimo, San, *Epístola 22 ad Eustochium,* en *Epistolario,* trad. Juan B. Valero, BAC, Madrid, 1993.

Juan Damasceno, San, *Exposició acurada de la fe ortodoxa,* trad. Manuel Balach, Enciclopedia catalana, Barcelona, 1992.

Pedro Abelardo, *Theología Scholarium,* ed. C. J. Mews, Brepols, Turnhout 1987 (Corpus Christianorum Continuatio Mediavalis, 13).

–*Liber Sententiarum,* edd. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971.

Platón. *Timeo* en *Diálogos,* trad. Mª Ángeles Durán y Francisco Lisi, Planeta de Agostini, Madrid, 1996. También *Timeo*, trad. Francisco de P. Samarach, Aguilar, Buenos Aires, 1966[2].

Pseudo Agustín, *De Trinitate et unitate Dei,* en PL 42, 1193-1206.

ÍNDICE DE NOMBRES

San Agustín, 21; 39; 43; 55; 56; 62; 63; 64; 69; 71; 78; 80; 91; 93; 94; 99; 101; 102; 103; 104; 105; 106; 108; 111; 116; 120

Ambrosiastro, 38; 121

San Ambrosio, 38; 112

SanAnselmo, 19; 37; 39; 91; 92; 102; 106; 121

Aristóteles, 19; 20; 21; 22; 26; 29; 30; 33; 39; 41; 45; 47; 50; 54; 57; 62; 65; 71; 75; 77; 78; 85; 88; 92; 109; 115; 121

San Atanasio, 108

Averroes, 33; 43; 121

Avicena, 77; 83; 95; 122

San Basilio, 112; 122

Boecio, 19; 85; 122

Dionisio, 21; 54; 61; 65; 93; 99; 101; 122

San Hilario, 31; 87; 88; 91; 93; 95; 96; 115; 122

Hugo de San Victor, 56; 122

San Jerónimo, 39; 122

San Juan Damasceno, 31; 87; 101; 109; 113; 115; 122

Pedro Abelardo, 56; 122

Pedro Lombardo, 22; 87

Platón, 55; 79; 85; 122

Pseudo Agustín, 38; 94; 122

Sabelio, 24